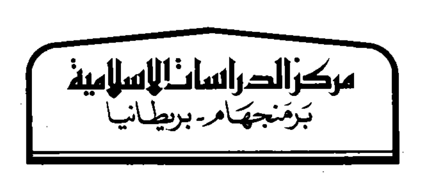
جذور الانحراف
في الفكر الإسلامي الحديث

جمال سلطان



○ الطبعة الأولى ○

□ ١٤١٢هـ - ١٩٩١م □



CENTRE OF ISLAMIC STUDIES
P.O. BOX 1568 Small Heath
Birmingham B10 OTE, U.K
TEL: (021) 7667365
FAX: (021) 7667364

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعالج هذه الأوراق في قسمها الأكبر ، تجربة الإلتقاء الحضاري الشامل بين المجتمع العربي الإسلامي والحضارة الأوربية في تاريخنا الحديث ، وما تمخض عن هذا اللقاء الهام من تجارب ورؤى للنهضة في ديار الإسلام ، قامت على أساس الإفادة من مشروع النهضة الأوربي ، أو نقله برمته إلى المجتمع الإسلامي أملاً في أن يحقق لهذا المجتمع ما حققه للمجتمع الأوربي من تقدم مدني وسياسي وتنظيمي وعلمي هائل ، يخطف الألباب ويسحر العقول .

وهذه التجربة الحضارية بالغة الأهمية وعظيمة الخطر ، لأنها ـــ ببساطة شديدة ـــ هي التي صنعت وصبغت وجهة العالم الإسلامي ، وحددت مساره النفسي والفكري والقيمي على مدى قرن كامل من تاريخنا الحديث ، ولم يكد زحفها الاجتماعي ينحسر ويدخل في طور الأفول الحقيقي إلا منذ عقدين ـــ على وجه التقريب ـــ حيث برزت عودة الأمة الجادة إلى دينها ، لتعلن فشل تجربة النهضة الأولى ، وخطأها ، وتبدأ

تجربتها الجديدة للنهضة على أسس أكثر عمقاً وأوفر رشداً ، وأصدق التحاماً بالبناء النفسي والتاريخي للإنسان المسلم .

إن كافة الإنحرافات التي يتصدى لها الفكر الإسلامي الآن ، ويطارد فلولها المتحصنة ثقافياً وإعلامياً ، في الفكر والأدب والقيم والفنون والمعارف والمناهج والمذهبيات السياسية والاقتصادية وغيرها ، إنما هى نتائج طبيعية للخلل الأساسي الذي وقع لحظة الالتقاء الأولى والمبكرة مع الحضارة الأوربية ، هذا الخلل فى الرؤية والتصور والمنهج ووعي النهضة ، هو ما نحن في مسيس الحاجة إلى دراسته وتفهمه عن قرب ، وإدراك جذوره ، ومعرفة حساسيات التفكير النهضوي التي كانت تعيش فى وجدان أصحابه ورموزه ، لكى ندرك — على وجه التحديد والدقة — كيف ولد الانحراف ، وكيف ضلوا السبيل ، وبالتالي ؛ يكون بإمكاننا أن نبني مشروعنا الجديد للنهضة ونحن مطمئنون إلى معرفتنا المسبقة بمواطن الزلات والمزالق والأوهام و ” ألغام “ الطريق .

ولقد آلمني أن يكون ” الإسلاميون “ أبعد الاتجاهات الفكرية والثقافية عن دراسة هذه الحقبة وتلكم التجربة ، ولاحظت أن الأمر لدى قطاع كبير منا يقترب من السطحية ، وتبسيط الأمور بدرجة بالغة السوء والخطر ، فقلما درسنا أقوال رجالات هذه التجربة مباشرة ، وقلما عايشنا تجربتهم الوجدانية عن قرب ، وقلما حاولنا تفهم أسباب الانحراف ، لقد كنا نكتفي بالمثل العربي القديم ” البعرة تدل على البعير “ وحقاً لقد كان حجم البعرة التي خلفتها هذه التجربة في الفكر والقيم والتمدن ، من السوء والإنحطاط والكآبة ، إلى الحد الذي يشهد على عمق الضلال الذي عاشه

أبناؤها ، وهو دليل وشاهد لايقبل النقض ، ومن حقنا تماماً الإستدلال به ، ولكن يكون من الخطأ والخطر والإسراف ، أن نقف بجهدنا عند هذا الحد ، وذلك أن أسباب هذا الضلال ــ في الواقع ــ لم تكن أسباباً شخصية ، تعود إلى فساد أصحابها أو سوء طويتهم ، وانتوائهم الغدر بالأمة ونهضتها ، إنهم لم يكونوا جماعة من الخونة وأهل الغواية ، بحيث نكتفي تجاههم بالموقف السابق التعميمي والقاصر ، وإنما أسباب الإنحراف موضوعية وتاريخية ومنهجية ، وقليلا ما تتصل بشخصية من عاشها وإن كنا لا ننكر أثرها في نفر منهم . ومن ثم ، كنا بحاجة إلى العودة إلى هذه الأسباب لدراستها ومعرفة آثارها على أبناء تلك التجربة ، كي تتضح جذور الخلل صريحة وواضحة في أذهان أبناء جيلنا ، ولا سيما طلائع صحوتنا الإسلامية المباركة ، ولقطع الطريق على المزوّرين ، الذين احترفوا تزوير تاريخ هذه الحقبة ، وتضليل وعي أجيالنا الجديدة بحقيقة تلكم التجربة ، وهم مع الأسف الأكثر خوضاً في هذه الدراسات ، والأوسع انتشاراً في أوساط المثقفين . إن ما أستطيع قوله وتأكيده كناتج عام للنظر في تراث هذه التجربة ، وباطمئنان كامل ، هو أن مشروع النهضة الحديث ، والذى هيمنت عليه العلمانية ، أعلن فشله النهائي في الواقع الاجتماعي الإسلامي ، وأن حركة التنوير المزعومة ، انتهت إلى ظلامية فكرية ، وتمزق إجتماعي لم تعرفه الأمة منذ عهدها الأول ، كما ثبت انعدام فاعليتها في تحريك الضمير الإسلامي العام نحو النهضة ، وأن ما تولد عنها من مناهج ومذهبيات ونظريات وخطط نهضوية ، لم يكن يتلاءم مع دين هذه الأمة وتاريخها وإنسانها ، وبالتالي عجزوا عن إشباع العقل الإسلامي ، وعجزوا عن إنجاز بناء شامخ متين تطمئن إليه الأمة ، ويصبح في ذاكرتها الجمعية

مرجعا لا يقبل النقض ، ودستورا لا يحتمل المراجعة والتعديل . لقد كان الحس العام في ذلك الجيل ، أن النهضة ستشرق من الغرب ، وبقى النزاع في الكمية والكيفية لا في الأصل العام أو المبدأ وهذا ــ في تقديري ، وما تكشف عنه هذه الأوراق ــ كان الخطأ الجوهري الذي أفسد على النهضة مسارها ، وفرغها من الجهد التنويرى الأصيل ، وجعلها تنزلق على مزالق التقليد والتبعية والإستقطاب الفكري والحضاري .

وفق هذا الأطار ، وذلك التمهيد تجيء هذه الأوراق التى أشرف بإهدائها إلى الجيل الإسلامي الجديد لكي أقدم من خلالها ، رؤية إسلامية خالصة وعادلة وموضوعية لحقبة ما يُسمى بالنهضة الحديثة ، ونفر من أهم رموزها وأقطابها ، كما نكشف من خلالها عن حجم الزيف والإدعاء الذي تمارسه بعض الأقلام اليوم من فلول العلمانية المندثرة في ديار الإسلام : قوميين وماركسيين واشتراكيين ومتغربين ومدعين للإستنارة الدينية ، الذين يهدفون إلى إحياء تراث هذه الحقبة ، وخداع الجيل الإسلامي الجديد في رجالها وأفكارها ومناهجها ، آملين أن يصرفوا النهضة الإسلامية الجديدة والجادة عن سبيلها أويربكوا العقل الإسلامي المعاصر ويشتتوا وعيه .

كما نحرص من خلال هذه الأوراق على الإشارة إلى بعض بوادر الإنحراف في وعي النهضة لدى قطاع من الإسلاميين المعاصرين ، بما نأمل معه أن نرى الخلل وهو مازال في المهد ، حتى لا يستفحل خطره ، وينسرب في مسيرة نهضتنا الجديدة ، وصحوتنا المباركة .

وقد يلحظ القارىء ، أن معظم البحث في هذه المرحلة كان يدور في

مصر ، وهذا ليس تقصيراً في مدى الدراسة ، بقدر ما هو ضرورة تمليها حقيقةأن (مصر) في تلك الحقبة كانت المحطة الرئيسية ، وربما الوحيدة في المنطقة العربية التي كانت تحتدم فيها معارك هذه المرحلة وتنعكس في واقعها الإجتماعي تحولاتها ومشاهدها ، وكانت ــ أيضاً ــ تستقطب جهود ونشاطات معظم المفكرين وأهل العلم من مختلف أرجاء العالم العربى ، وبالتالي ؛ فإن حالة '' مصر '' تمثل أنموذجاً كاملاً ووافياً بتبصر جذور المسألة وتحولاتها ونتائجها في العالم العربي تحديداً ، أما وراء ذلك فهو متروك لدراسات أخرى وأقلام أخرى تكون أكثر قرباً من وقائعها الإجتماعية في مختلف ديار الإسلام .

وبعد .. فهذا جهد مقل ، حقيقة لا تواضعاً ، وحسبه أن يكشف للإسلاميين بعضاً من وجوه الخلل وآثارها في فكر النهضة ، وأن ينبه الأذهان إلى أهمية دراسة هٰذه الحقبة ، واستقلالية البحث الإسلامي بتفهمها وسبر أغوارها ، لتبصير الأمة بكيفية وقوع أعظم انحراف في مسيرتها التاريخية .

والله الهادي إلى سواء السبيل .

جمال سلطان

رفاعة رافع الطهطاوي

النهضة تشرق غربا

(١)

في أتون المواجهات العسكرية الدامية ، بين الجهاد الإسلامي الشعبي في صعيد مصر وبين قوات الإحتلال الفرنسي المصاحبة لنابليون بونابرت ، وُلد السيد رفاعة الطهطاوي ١٢٠٦هـ/ ١٨٠١م ، في « طهطا » من أعمال مديرية « جرجا » في صعيد مصر ، وعلى الرغم من ضيق الحال ، وعسر الحياة مع أسرة « رفاعة » إلا أنه كان حريصاً على أن يؤكد شرف نسبه ، وذلك بأنهم يلحقون نسباً بالإمام محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على والزهراء رضي الله تعالى عنهم أجمعين . .

وقد نشأ رفاعة ، كعادة أبناء جيله ، على حفظ القرآن الكريم وحفظ بعض المتون الشرعية المتداولة ، حتى تُوفي أبوه ، فانتقل « رفاعة » إلى القاهرة ، حيث التحق بمجاورى الأزهر ، وهم الطلبة الذين كانوا يقطنون به للعلم منقطعين له ، ولم عليه بضع سنين حتى كان فريداً بين أترابه في تحصيله العلمي : في الفقة واللغة والحديث والتفسير ، حتى تحول إلى طبقة العلماء ، وكانت له حلقات في التفسير ، ولكن ضيق ذات اليد ، ألجأته إلى الدخول في الجيش المصرى الحديث التكوين ، الذي أسسه « محمد على » والي مصر في ذلك الوقت . .

ولقد تعرف « رفاعة » في تلك الأثناء على رجل بالغ الأهمية في توجيه النهضة الحديثة ، وإن كان غير مشتهر كشهرة رفاعة ، ذلكم هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ / ١٨٣٥م) شيخ الأزهر ، الذي قرب منه رفاعة ، ولمح منه ذكاءاً وفطنة وطموحاً بعيد المدى ، وكان « حسن العطار » يبث في مريديه ــ ومنهم الطهطاوي ــ الكثير من معاني النهضة ، وضرورات التغير في أوضاع الأمة ، وحتمية أن يتجدد بها من المعارف ما ليس فيها ، وكانت أصداء الحملة الفرنسية على مصر ، وما أحدثته من صدمة حضارية كبيرة ، مازالت عالقة بالأذهان ولم يمض عليها سوى أقل من عقد ونصف ، حينما رغب « محمد على » في إرسال بعثة علمية إلى فرنسا لتلقي العلوم الحديثة ، كالطب والهندسة والترجمة وهندسة الري والصرف ، والتنظيم والإدارة ، ونحو ذلك (!) [١] .

وطلب « محمدعلى » من الأزهر أن يرشح له « إماماً » يؤم البعثة في الصلاة ، ويعينهم في ما يحتاجون إليه من فتاوي شرعية ، فكان أن رشح الشيخ « حسن العطار » رفاعة الطهطاوي للقيام بهذا الدور الذي تحول تحولاً جذرياًمنذ وطئت قدماه أرض فرنسا ١٢٤١هـ /١٨٢٥م .

إنطلق الشيخ « رفاعة » يتعلم اللغة الفرنسية ، حتى أتقنها قراءة وكتابة ، ولكنه لم يكد يتقنها « محادثة » ،وراح « العالم الأزهرى » يتفحص كل شيء في الحياة الفرنسية ــ تلك التي كانت تعيش أوج مجد حركة التنوير التي قادها روسو ومونتسيكيو وغيرهم ، ويدون ملاحظاته ومذكراته ــ بناء على طلب شيخه حسن العطار ــ حتى جمعها في كتابه الشهير « تخليص الإبريز في

---

(١) راجع التفاصيل العلمية في كتاب عمر طوسون « البعثات العلمية في عهد محمد على ».

تلخيص باريز » ، حتى إذا عاد إلى مصر بعد ست سنوات من التحصيل في فرنسا ، كان شعلة من العمل والإنتاج في تنظيم المدارس ، وتكوين مجموعات الترجمة ، إضافة إلى التأليف و الكتابة في صحيفتي « الوقائع المصرية » و« روضة المدارس » وقد رقاه « محمد على » إلى رتبة « أميرالاى » تقديراً لجهوده ! .

هذه الرحلة ، أو المواجهة الأولى من نوعها في تاريخنا الحديث تنفرد بقيمة لا توازيها أو تدانيها أية مواجهة أخرى ، وذلك أن هذه المواجهة كانت الأولى من نوعها ، بين الفكر الإسلامي الحديث في تميزه الكامل وتقليديته الخالصة ، وبين الحضارة الأوربية في أوج استعلائها وحيويتها .

كذلك كانت هذه المواجهة الحضارية غير مستنده إلى مقرارت سابقة في الموقف المذهبي لدى الفكر الإسلامي ، أي أنه لم تكن قد تفرعت القضايا وتعددت المناهج وتنوعت المذاهب فيما ينبغي نقله من الغرب ، وما ينبغي تركه ، أو نهمل تلك الحضارة تماماً أو نأخذها بخيرها و شرها ، حلوها ومرها ، تلك التفريعات التي عرفتها الأجيال التالية لرفاعة ، حيث انقسمت الأمة إلى فريقين اصطلح على وصفهما : بالمحافظين والمجددين ، وبالتالي كانت مواقف أبناء كلا الفريقين من المواجهة مع الغرب غير نقية ولا خالية من الأحكام المسبقة والتأصيلات الإعتقادية والشعورية .

ومن هنا ، كانت المواجهة بين « رفاعة » العالم الأزهرى ، وفرنسا ممثلة التنوير في أوربا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، كانت بالغة الأهمية والحساسية أيضاً ، لمن يريد أن يبحث في حقبة النهضة الحديثة ، وما تفرع عنها من مشكلات وقضايا ومذاهب ، ما زالت تستحوذ على أذهان الباحثين

المعاصرين ، وتشدّ أنفاس الأمة وطلائعها المثقفة ، كلما كانت على أعتاب مرحلة تاريخية ستحدد لها آفاق المستقبل .

والذي يجعلنا نفتح هذا الباب من جديد اليوم ، هو ما تكشف لنا أثناء تجوالنا في تراث حقبة النهضة ، ومعايشة نصوص ذلك الجيل ، وما كتبه الباحثون المعاصرون من دراسات وأبحاث حولها ، حيث أذهلنا هذا التضليل واسع النطاق الذى يواجهه العقل المسلم في دراستنا لهذه المرحلة ، أو عند محاولته التعرف على خيوطها وملامحها وقسماتها العامة ، ذلك التضليل الذي يسمح لنا بالقول أن تاريخ النهضة العربية الحديثة لم يكتب بعد وأنه في حاجة إلى جهود ضخمة ومركزة ، من باحثين يمتلكون شرط النزاهة والموضوعية ، وأمانة الكلمة ، ومستحضرين في حناياهم همّ الأمة المستقبلي ، وتحدياتها الكبرىٰ لكي يبصروا الأجيال الجديدة بحقيقة هذه المرحلة التاريخية الهامة في فكرنا الحديث ، سواء في ايجابياتها أو سلبياتها ، ولا يجرمن الباحث شنآن شخص أو حبه على أن يحيد عن الحقيقة التاريخية التي تنقدح في ذهنه وأن يخلو جهده البحثي من أية مقررات سابقة من شأنها أن تؤثر على مسارات البحث .

ولقد كتبت منذ سنوات عما أسميته « القبلية الفكرية في دراسة نهضتنا الحديثة »[1]
وذلك أن هذه القبلية كانت ـــ ومازالت ـــ أخطر ما يهدد دراسة هذه المرحلة ، العلمانيون لا يرون فيها إلا إرساء الأسس اللادينية في الفكر العربى الحديث ، فهم ـــ إذن ـــ سلفهم في ذلك .

(١) في مقالة نشرت بمجلة « الهلال » المصرية .

والقوميون العرب يرون فيهم أنهم البواكير التي بشرت بالنهضة القومية ، والبعث العربي المستقل ، والماركسيون رأوا فيهم طلائع التحول البورجوازى العربى الذي نقل المجتمع العربى نقلة هامة نحو التقدم ، أى نحو الاشتراكية ، أما الباحثون الإسلاميون فغالبهم أحجم عن دراسة هذه الفترة تماماً ، ومنهم من اكتفى بالوقوف عند الأجيال المتأخرة في حركة التجديد خاصة الجيل الثالث ، ومعاركة جيل طه حسين والعقاد والرافعى وهيكل وشبلي شميل وفرح أنطون وأترابهم ، مما جعله أكثر بعداً عن تفهم جذور المسألة ، ومنابع هذا الخرق في البناء الفكرى للمسلمين .

والأخطر من ذلك — فيما يخص الإسلاميين ، أن منهم من أخذ الصورة عن المصور الأجنبي ، سواء كان أجنبيا بالجنسية أو بالتفكير والمذهب ، فأخذ في تصور تاريخ حقبة النهضة على أساس الصورة التي عرفتها أبحاث العلمانيين والماركسيين والقوميين ، واعتمد زاوية النظر التي نظروا من خلالها ، فكان طبيعياً أن يقف الإسلاميون موقفاً سلبياً من هذه الحقبة ، ومن رموزها ، طالما تصورهم دعاة للعلمانية والقومية غير الإسلامية ، ونحو ذلك ، مما جعل شخصية مثل « رفاعة الطهطاوى » تحمل ظلالاً من الكآبة والإنحراف ، من وجهة نظر الدراسات الاسلامية .

أضف إلى ذلك كله ما صاحب هذه الدراسات من عجلة وسطحية ، وتكلف للمعانى البعيدة ، وتحميل الكلام مالا يحتمل، وافتراض ما لم يثبت بالدليل التاريخي ، وغير ذلك من مزالق وأغاليط ، تبيح لنا الزعم بأن تاريخ النهضة العربية الحديثة ، في حاجة ماسة إلى إعادة الكتابة والتوثيق .

(٢)

كان واضحاً منذ الأيام الأولى لرفاعة في فرنسا أنه يؤمن بأن في هذه « الحضارة » ما يستوجب نقله إلى ديار المسلمين ، وهذا هو ما دفعه إلى الإتجاه نحو تعلم الترجمة ، وأتقان الفرنسية كتابة وقراءة ، ولم يحفل باتقانها « محادثة » مما يعنى أن الرجل كان « عملياً » إلى حدّ الجدية في رسالته التي رأى أن الأمة تنتظرها منه .

ولقد سجل« الشيخ رفاعة » في نهاية كتابه « تخليص الإبريز في تلخيص باريز » أن تَمَدُّن فرنسا حقيقة لا جدال فيه وإنه « لا ينكر معارفها إلا من لا إنصاف عنده ولا معرفة له »[1] .

وكانت الحسرة تملأه كلما وقف على بعض معالم التمدن في فرنسا ، ويؤكد أن هذا التمدن« يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام ، وبلاد شريعة النبي ﷺ »[2] وهذه الحسرة كانت تصل في تعبيرات « الطهطاوى » إلى حد الحرقة المرة ، حتى في أبسط الأشياء ، كمسألة النظافة ، ومن ذلك قوله :« وما يستحسن في طباع الأفرنج دون من عداهم من النصارى حب النظافة الظاهرية : مع أن النظافة من الإيمان ، وليس عندهم منه مثقال ذرة ! »[3]

---

١ ــ « تخليص الأبريز في تلخيص باريز » ص٢٦٤ ح٢ الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ط . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الأولى ، ١٩٧٣.

٢ ــ « تخليص الأبريز .. » ص ٣٦ ح٢.

٣ ــ المصدر نفسه ، ص ٤٦ ح٢.

والحس النقدى في العبارة يختلط مع سخرية المرارة والتهكم .

إذن ؛ آمن « رفاعة الطهطاوى » بأن هذا التمدن لابد من نقله إلى ديار الإسلام ، ولذلك اهتم بتعلم الترجمة ، بل مارس الترجمة فعلاً وهو في فرنسا ، حيث ترجم كتاب « قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر » .

وكان حريصاً على أن يؤكد بأن العلاقات لابد أن تتوثق بين المسلمين وبين الممالك الأجنبية ، واعتبر ذلك شرطاً لتحقيق التمدن المنشود ، هذا ما ظل يؤكده بعد عودته من « باريس » حتى عقد فصلاً في كتابه « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية » يؤكد فيه ــ حتى بعنوانه ــ « أن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية ، واعتبارهم في الوطن كالأهلية »[1] .

هذه العبارات وأشباهها مما تردد في كتابات « رفاعة الطهطاوى » يضع أيدينا على أول وَهْم أو خرق أصاب حركة النهضة الحديثة ، وهو الوَهْم الذي أحدث الازدواجية أو الثنائية في الفكر الإسلامي ، بل أحدث الثنائية في تكوين المفكر نفسه ، بين شعوره وحناياه ، وبين القواعد الشرعية والأصول الحضارية التي تحكم مسيرته ، وهذا ما سيتكشف لنا من خلال رحلتنا مع « رفاعة » فهذا الوهم ، في فهم شروط التمدن ، هو الذي جعل رفاعة يخطىء في فهم « جوهر » العلاقة بين أوربا والإسلام ، حتى أنه كتب في « مناهج الألباب » يقول : « فالمملكة الضعيفة في هذا العهد مأمونة الدوام ، ما لم يلم بها أحوال بوليتيقية أهلية بها ، تخرج عن حدود المشارطات ، فمحض القوة في إحدى

(١) ــ « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية » ص ٣٩٣ ح١ الأعمال الكاملة .

ممالك هذا العصر لايسوغ لها تغلباً على غيرها بدون وجه ، لمنع الأخرين ذلك بعقد المشارطات القوية ، وهذا أيضاًمما يعد من التقدمات العصرية في النظامات الملكية »[1] .

ونحن في غنى عن تحديد وجه « الوهم » في تصور « الطهطاوى » لموازنات السياسة الدولية ، فالتاريخ الذي أعقب كتابته هذه السطور ، بل من قبلها كان كافياً لبيان طبيعة « الصراع » في العلاقات الدولية ، ولا سيما بين العالم الإسلامي والغربي الذي اجتاح معظم دياره .

هذا الخلل والوهم ، الذي بدأ مع المواجهة الأولى ، هو الذي تضخم فيما بعد إلى درجة الولاء الكامل بين اتجاهات فكرية عربية ، ورحمها الحضاري في بلاد الغرب .

ويلاحظ — في شؤون النهضة — أن إسقاط مفهوم « المواجهة » و« الصراع » مع المستكبرين ، والمتفوقين حضارياً ، يفتح على الأمة باباً إلى طريق ذي اتجاه واحد ، هو اتجاه التبعية ، قد يتأخر عند البعض حيناً ، ويسرع بآخرين ، على قدر رسوخ مقومات أمتهم في نفوسهم ، ولكنه ينتهي حتماً إلى هذه « التبعية الحضارية » ، وهذا ما بدأ بالفعل — مع الشيخ رفاعة وإن كان بشيء من الصعوبة والتعثر ، فرغم الحس النقدي الظاهر لدى رفاعة تجاه الحضارة الأوربية ، وهو ما سنعرض له بعد قليل ، إلا أن هذا الحس النقدي وقف عند المقرارت النظرية البحتة ، التي أملتها عليه طبيعة تكوينه العلمي « كعالم أزهرى » وما يعنيه ذلك من تجذر مقومات الأصالة في تكوينه الفكري

---

(١) — المصدر السابق ، ص ٣٥٢ ح١.

العام ، ولكن على مستوى الممارسة ، وصعيد الحركة الحضارية النهضوية الحقيقية ، فقد بذر « رفاعة » بذور التبعية ، تلك التبعية التي ولدها ولاؤه الشعوري لهذه الحضارة ، القوية الفتية ، واسقاطه ــ بالتالى ــ الحاجز ــ النفسي التاريخي الذي حكم العلاقة بين الحضارة الإسلامية و أوربا ، وهو الموقف الذي كشف عنه قول « الطهطاوى » السابق ، وأيضاً هو المعنى الذي يشير إليه حرص « الطهطاوى »على التقريب بين الأصول الإسلامية والأصول الغربية ، يقول : « ومَنْ زاول علم أصول الفقه ، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها ، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم واحكامهم ، قَلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات ، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية ، أو النواميس الفطرية ، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً ، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية ،.. وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن »[1]

وهذا الاسلوب يمثل نوعاً من « التعبئة النفسية » للأمة لكي تتقبل عملية تقليد التشريع الأوربى ، ومفهوم الوطنية ، لأن ذلك إن لم يكن كما يقال « بضاعتنا ردت إلينا » فهو على الأقل ــ نسخة حديثة من أصولنا الإسلامية ؟ ! ! .

ولقد قام « رفاعة الطهطاوى » ــ العالم الأزهرى ــ بأول عملية نقل (ترجمة) للقوانين والتشريعات الفرنسية الوضعية إلى ديار الإسلام ، حتى أنه كون فرقة

(١) ــ « المرشد الأمين للبنات والبنين » ص٤٦٩ ح٢ الأعمال الكاملة .

عمل لإنجاز ذلك المشروع الخطير ، على الرغم من أنه ، نظرياً ــ يستنكر هذا الإتجاه التشريعي ، ويقول « ترتب الآن في المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب ، بقوانين في الغالب أوربية ، مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق ، بتوقيفها على الوقت والحال ، مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين ، ولكل مجتهد نصيب »[1]

ولكن هذا الرأى النظرى ، لم يمارسه الطهطاوي عملياً ، بل سار في اتجاه معاكس ، وبمنتهى الجدية رغم إقراره بسهولة تقنين الشريعة ، ونصبها للحكم في الواقع الحديث إنها الإزدواجية بين التصور والشعور ، بين الإيمان بضرورة التقليد والحنين إلى الأصالة .

هذا القلق ، وذاك التردد ، وذلك الفصام الحضارى ، هو الذي جعل « رفاعة الطهطاوى » يقدم على ترجمة كتابين هامين ، وهما « روح القوانين » لمونتسكيو ، وكتاب « أصول الحقوق الطبيعية التي تعتبرها الإفرنج أصلاً لأحكامهم » إلا أن الطهطاوى رفض أن يقوم بطباعة الكتابين أو نشرهما في ديار الإسلام! ! ! .[2] .

هذا القلق ، والفصام الحضارى ، والشرخ ، في تكوين الإنسان العربي الحديث والتردد بين النظر والواقع ، نستطيع أن نلمحه في المفارقة بين نعي

---

(١) ــ « مناهج الألباب .. » ص٣٧٠ ح١.

(٢) ــ د . محمد عمارة « دراسة في فكر الطهطاوى .. عن التمدن والسياسة والإجتماع ». ص ٨٣ ح١ ، الأعمال الكاملة .

الطهطاوى ــ نظريا ــ على من يقلدون الإفرنج في ثيابهم ، حيث يقول « وربما تَوَهَّم البعض أن التزي بزي البلاد الأجنبية والمشهورة بالتمدن ، هو من المروءة الكاملة ، والسيرة الفاضلة ، فبادر بالإمتياز بها عن الأكثرين بدون موجب ، مع أن قيافة بلده لاتنقص عنها شيئاً »[1] .

وصاحب هذا الكلام هو نفسه الذي انتهى إلى نزع ثيابه الأزهرية ، التقليدية (الجبة والقفطان والعمامة) واستبدل بهم الملابس الإفرنجية في أخريات حياته .

إنه الطريق ذو الإتجاه الواحد كما قدمنا ، إذا بدأت فيه خطوة واحدة ، إنتهيت لامحالة إلى التبعية الحضارية والشعورية ، وأقصى ما تفعله معك بقايا« الأصالة » هي أن تصيبك بنوع من الفصام النفسي الحضاري ، والقلق والتردد بين النظرية والواقع . .

ولقد كان مسيو جومار ، المشرف على شؤون البعثة المصرية بالغ الدقة عندما خطب في نهاية الرحلة ، معلناً ابتهاجه بنجاحها ، وحيث يقول « فمن المنتظر أن الخرافات الشرقية ستنمحي من عقولهم ، وأن الحجب الكثيفة التي تغطي أعين الشرقيين وتقيدهم بسلاسل الطفولة ، ستسقط تدريجياً »[2] .

كما قال « مسيو جومار»،تدريجياً سقطت في مكونات هذا الجيل أصالة الفكر الإسلامي .

---

(١) ــ « مناهج الألباب .. » ص ٢٦١ ح١.

(٢) ــ راجع جورجي زيدان « بناة النهضة العربية » ص١٢٩ ح١ . دار الهلال ــ القاهرة ، بدون تاريخ .

(٣)

في بحثه الرصين عن « أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث » كتب الدكتور « فهمي جدعان » يقول : « ... ولقد كان أمراً مفروغاً منه منذ البداية ، أن الإسلام مرادف للتمدن والتقدم والترقي، وإن عملية تخطي التأخر والانحطاط باتجاه التقدم والترقي لا يمكن أن تتم إلا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه ، إنعقد الإجماع على هذه النقطة في المرحلة المتأخرة المتقهقرة من حياة الدولة العثمانية أولاً ، ثم بعد الإنقلاب العثماني ثانيا ، وأخيراً خلال السنوات التي تلت الحرب الأولى ، وإلغاء الخلافة ... »[1] . بقدر ما تحمل هذه المقولة من المصداقية التامة ، بقدر ما تمثل ما يسمى « تحصيل الحاصل » وذلك أن ذلك الجيل والأجيال التي تلته ، لم يكن يطرأ على خاطر أحدهم ، أن الإسلام ذاته عائق ضد التقدم ، وعلى الأقل لم يكن يجرؤ أحد منهم على أن يطرح هذا المبدأ في وجه الأمة المسلمة ، مهما رأى من غفلتها وضعفها وشوقها الجارف إلى الحرية والنهضة. وإنما الإشكال الأساسي هو : ماذا نأخذ من الإسلام وماذا نأخذ من الحضارة الغربية ، أي أن الخلل نتج عن وضع تراث الإسلام على قدم المساواة مع الحالة الأوربية ، في إمكانية أن نأخذ منه وندع ، وبطبيعة الحال ، فإن ما تركوه من الإسلام لم يقل أحد منهم أنه تركه لأنه هو الإسلام ، وإنما تأول لنفسه وتمحّل الأعذار ، من تقديم المصالح على النصوص ، إلى أسبقية روح الشريعة ومقاصد الدين على المحددات الجزئية الصارمة ، إلى إمكانية أن يكون هذا الحكم أو

---

(١) « أسس التقدم عند مفكري الإسلام » ص ١٨٦ ط . دار الشروق / عمان « الثالثة » ١٩٨٨ .

داك ، خاصاً بزمن النبوة دون غيره من الأزمان ، ونحو ذلك مما هو مستمر مشاهد ، منذ حقبة النهضة وحتى التيار العقلاني التغريبي الجديد في ديار الإسلام اليوم .

لقد كان « رفاعة الطهطاوي » حريصاً في مطلع كتابه « تخليص الإبريز في تلخيص باريز » وهو الذي سجل مشاهداته ومذكراته في فرنسا ، كان حريصاً على أن يقول : « ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا مالم يخالف نص الشريعة المحمدية »[1] وكان أكثر من ذلك حريصاً على نفى صفة التمدن عن كل ما يخالف الشرع ، إذا يقول : « فكل ما يمنعه الشرع صراحة أو ضمناً فغير مباح ، ولا يعد تمدناً ، بخلاف المباحات إذا تصرف فيها العقل بالتصرفات التحسينية ، وحولها من حالة إلى حالة أحسن منها ، فهذا عين التمدن »[2] .

ومن ثم ، خلص رفاعة « العالم الأزهري » إلى القول بأنه « ولا شك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به ، ويلتفت إليه ، وإن الذي جاء به الإسلام من أصول الأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق ، وانبعثت أنوار الهدىٰ في سائر الآفاق »[3] .

هذا موقف إيماني صادق ، ومتجذر في نفسية « الطهطاوي » كما هو متجذر في نفسية المسلم العادي ، ولكن المشكلة ليست في البعد الإيماني النظري ، وإنما المشكلة ــ أصلاً ــ في البعد المنهجي التطبيقي ، لقد عجز هذا الجيل ــ من

---

(١) « تخليص الإبريز في تلخيص باريز » ص ١١ ح ٢ الأعمال الكاملة .
(٢) « المرشد الأمين للبنات والبنين » ص ٤٦٨ ح ٢ الأعمال الكاملة .
(٣) المصدر السابق نفسه ، حتى ٤٦٩ ح ٢ .

الناحية التطبيقية ــ عن أن يترجموا هذه القاعدة الإيمانية إلى برامج نهضوية جادة وأصيلة ، قد يستعينون في سبيلها ببعض نتاجات الحضارات الأخرى ، على سبيل استكمال نقص عصري ، لا على سبيل جعل هذا « الآخر هو الأصل والمحور ، ثم نأتى بالإسلام مفصلاً على مقاس هذا « الآخر » لمجرد طمأنة نفوسنا أننا لم نخرج على الإسلام ، وإنما نحن نجعله متعايشاً مع العصر الحديث ، أو نبرهن على أنه : صالح لكل زمان ومكان .

ولقد مر بك مقارنته المتكلفة بين أصول الفقة في الإسلام بالأصول الطبيعية الوضعية للتشريع الغربي ، وبين مفهوم الأمة ومفهوم المواطنه ، ونضيف إلى ذلك شاهداً آخر على ذلك الخلل المنهجى التطبيقي الذي وقع فيه « الطهطاوي » وكثير من جيله ، فلقد وضع كتابه « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية » كمدخل تنويري للأمة نحو النهضة ، وإذ يوضح لنا « الطهطاوي » المنهج الذي صاغ به أفكاره التمدينية في الكتاب يقول : « اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة ، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة ، مع ماسنح بالبال ، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال ، وعززتها بالآيات البينات ، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينات »[1] إن ترتيب التكوين المنهجي ــ كما هو واضح ــ يجعل « المؤلفات الفرنساوية » قبل القرآن والسنة ، لا ؛ بل أن القرآن والسنة لا يشاركان في عملية التفتق والإبداع الأصيل ، وإنما دورهما هو « تعزيز » الأفكار المستخلصة من كتب الفرنساوية

(١) « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية » ص ٢٤٧ ح ١ الأعمال الكاملة .

وغيرها ! ! ، وهذا ما نعنية بأن المنهج الغالط في هذه الحقبة أتى من محاولة تفصيل المعطيات الإسلامية بما يناسب الأفكار المجلوبة ، وهو الأمر الذي يجعلنا أقرب إلى تفهم موقف مثل الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) الذي كانت بعض فتاواه تمثل نوعاً من « تنصير » الواقع الإجتماعى الإسلامي، كدعوته إلى تقييد الطلاق الشرعي ، ومحاصرة « تعدد الزوجات » و نحوها من قضايا ومشكلات إجتماعية .

إننا ينبغى أن نتفهم طبيعة هذا الخلل النهضوي الأول ، فهو ليس خللاً في الدين (الإيمان)، فهم كانوا مؤمنين ، بل ربما شديدي التعصب للإسلام ، وإنما الخلل جاء من منحى « التبعية الحضارية » المغلفة بتحديد الإسلام ــ وتحديث الفكر الديني ، ومن محاولات إثبات مقولة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ، التى أصبح معناها العلمي : أن الإسلام يتعايش ويخضع مع كل زمان ومكان ! لقد حرص الشيخ « رفاعة الطهطاوي » في مذكراته « تخليص الابريز .. » على أن يسجل وصفه لفرنسا بأنها « ديار كفر وعناد »[1] .

وله من الشعر لطائف ، تشف عن إيمان عميق ، ونفرة أكيدة من ضلالات أوربا وكفرها مثل قوله : .

لئن طلقت باريس ثلاثاً　　　فما هذا سوى لوصال مصر
فكل منهما عندى عروس　　　ولكن مصر ليست بنت كفر[2]

(١) « تخليص الابريز .. » ص ١٥ ح٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٣ ح٢ .

وقوله :

أيوجد مثل باريس ديار ... شموس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح ... أما هذا وحقكم عجيب ![1]

وكانت له ملاحظاته على ضلالات الفلسفة الفرنسية مثل قوله : « غير أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها ! »[2].

ومن ثم ، يطالب « الطهطاوي » بأنه « يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك ، ولا يفتر عن اعتقاده »[3] إنه هنا يتكلم بلسان « عالم الأزهر » عميق الإيمان ، والحريص على الدين من الشبهات والأباطيل ، والحريص على سلامة الركيزة الإيمانية لأبناء الأمة ، ولكنه — من الناحية المنهجية التطبيقية — يتجه نحو تعزيز رابطة القربى الفكرية والقيمية والتشريعية بين فرنسا « بنت الكفر » ومصر ، ويقرب أجواء ومناخات « ليل الكفر الذى ليس له صباح » من العقل الإسلامي الغض والناهض ، فإذا ما تلوث المناخ القيمي في الأمة ، وتفتت سياج الشريعة ، فقد حكمنا على « الدين المتبقي » بالإنعزال الفعلى عن الواقع الإجتماعى ، مما ينتهى — حتماً — بالصدام بين « الدين المتبقي » وبين المجتمع الحديث المبنى على أسس تشريعية وفق قيم اجتماعية لا تنبثق عن هذا الدين ، ناهيك عن تجفيف المنابع الإجتماعية التى

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ ح٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ ح ٢ .
(٣) المصدر نفسه . ص ١٦٠ ح ٢ .

تمنح الدين قوته وايجابيته وفاعليته في الواقع ، مما يؤدى به ـــ على المدى ـــ إلى الذبول والجفاف ، وهو ما شهده جيلنا رأي العين في كثير من مواقع وديار الإسلام .

هذا الفصام ، أو الغياب للمنهج العملي الذي يربط البعد الإيماني بالبعد الحضاري ، هو ماوَلّد سوء فهم وتقدير عند دارسى « رفاعة الطهطاوي » ، فبعضهم اتهمه « بضعف الدين » وآخرون وصفوه بتجاوز « رجعية الدين » إلى « عقلانية العصر » ، مثلما فعل الدكتور محمد عمارة في مقدمته لأعمال « رفاعة الطهطاوي » حيث يقول باطمئنان كامل : « واكباراً لهذا الحضارة (الأوربية) ، وبناتها ، وإيماناً بقيمتها رأى الطهطاوي خطأً النظرة القديمة التي سادت العالم كله في العصور الوسطى ، والتي قسمت البشر إلى مؤمنين وكفار »[1] .

فلا شك أن هذا التقييم فيه كثير من السطحية ، إذ أن عبارات « الطهطاوي » في « تخليص الابريز » شديدة الوضوح في وصف فرنسا بأنها « ديار كفر » ، وإنما الخطأ عند « عمارة » أتى من عدم فصله ـــ أو تحقيقه ـــ بين البعد الإيماني والبعد الحضاري في فكر « الطهطاوي » ، أو بمعنى آخر ، ضعف اقترابه من حالة « الفصام الحضاري » التي كان يحياها الطهطاوي ، كما كان يعيشها الكثيرون من أبناء جيله .

إن أزمة « الطهطاوي » تتلخص في أنه « ابتعد إيمانياً عن فرنسا » ،

---

(١) د . محمد عمارة « دراسة في فكر الطهطاوي .. عن التمدن والسياسة والاجتماع » ص ٩٥ .

« واقترب حضارياً ــ إلى حد التبعية ــ من فرنسا » ، وفشل في ممارسة عملية تفتيق الفكرة الإسلامية الأصيلة عن منهج جديد للبعث والنهوض ، يجابه به التحدي الاستعلائي الأوربي ، واستسلم لمَزْلَق تفصيل الفكر الإسلامي بما يناسب « الفكر الاوربي الحديث » .

ولازالت آثار هذا الخلل والفصام ، حية وفاعلة في قطاع واسع من فكرنا الإسلامى المعاصر .

* * *

عبد الرحمن الكواكبي

الوعي المنقوص

(١)

يعتبر عبد الرحمن الكواكبي واحداً من تلك الرموز الفكرية التي شغلت الدراسات العربية المعاصرة ، وارتبط ذكرها بذكر النهضة العربية الحديثة ، وقد علا نَجْم الكواكبي ، وزاد تردد اسمه في الأبحاث والدراسات العربية في الربع الثالث من قرننا الحالي ، حيث كانت مرحلة المدّ القومي العربي، تجتاح كثيراً من البلدان العربية ، حيث وجد القوميون العرب في فكر عبد الرحمن الكواكبي ما يمثل « تراثا نهضوياً » يعتزون به ، ويجذّرون به وجودهم في النهضة العربية والإسلامية الحديثة .

ولد عبد الرحمن الكواكبى في عام ١٨٥٢م في إحدى الأسر الشريفة في ولاية (حلب) بالشام ، والانتساب إلى « الأشراف » يعني صعود نسب ذلك « الشريف » إلى سيدنا عليّ أبي طالب — كرم الله وجهه — ، وكان « الكواكبي » من أسرة ميسورة الحال ، تشتغل بالتجارة ، مما أتاح له فرصة التعليم المحكم ، ولا سيما في علوم العربية وعلوم الشريعة ، إضافة إلى إطلاعه على الكتب والصحف والمترجمات التي شاعت في بلاد الشام ذلك الوقت .

وقد أغرم الكواكبي بالعمل الصحفي منذ وقت مبكر في حياته ، فأصدر عدة صحف تم إيقاف بعضها من قبل السلطات العثمانية لتهييجها للرأى العام ،

وقد كانت الصحافة هي المنبر الأساسي الذي أعلن من خلاله رفضه لواقع التخلف والقهر والاستبداد ، الذي تحياه الأمة ، وطالب فيه بالعدالة والحرية ، كما دعا إلى تأسيس نظامنا السياسي الجديد على الأسس التي بنى عليها المجتمع الأوربي الحديث .

وقد قبض على الكواكبي بسبب « مواقفه » وقدم للمحاكمة هو وجماعة من زملائه ، لكنه طالب بأن تتم محاكمته في ولاية أخرى غير ولاية (حلب) فحوكم في (بيروت) حيث صدر الحكم ببراءته ، وهذه هي رواية المتقدمين لذلك الحدث ، وقد سجلها أحمد أمين في كتابه « زعماء الإصلاح » .[1]
لكني وجدت الدكتور محمد عمارة يذهب به الخيال إلى حد الزعم بأن الكواكبي قد حكم عليه بالإعدام في مدينة حلب ، ثم أعيدت محاكمته ببيروت فحكم له بالبراءة ، وهي رواية لا أساس لها من الصحة ، ولا أجد مبرراً « علمياً » لاختلاقها على هذه الصورة ، وفي تقديري أن هذه القصة تندرج في سياق التمجيد القومي لشخصية الكواكبي ، بما استدعى نسج أسطورة حوله لتضخم من صورته في مخيلة الأجيال الجديدة ، ويعزز من ذلك التحليل ، أن نفس « الإختلاق » حدث في مسألة « وفاته » ، حيث توفي فجأة في الرابع عشر من شهر يونيو (حزيران لعام ١٩٠٢) ، وكانت سنه آنذاك تقترب من الخمسين ، ولم يذكر مصدر موثق واحد أي اتهام أو شبهه في مسألة وفاته ، ولكن الدكتور محمد عمارة ــ محقق كتب الكواكبي ــ حاول إثارة الشبهات حول وفاته ، بل وصل به الخيال إلى حد الزعم بأن العثمانيين استعانوا بأحد

---

(١) زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٢٧١ ــ ط مكتبة النهضة المصرية ــ الرابعة ١٩٧٩ .

عملائهم ليدس له السم فمات فجأة ! [1] ، وهذا التحديد والدقة في الاتهام لا يمكن إثباتها على هذا النحو إلا بأحد طريقين لا ثالث لهما : إما التشريح الطبي الموثوق به ، وإما تواتر الرواية بهذا الاتهام ، وكلاهما لا يوجد ، فعلى أي أساس استند صاحب « التحقيق » في مثل هذا الاتهام الخطير ؟! والحقيقة أننا ما كنا لنعبأ بمثل هذا الشطط البحثي لولا خشيتنا أن يتناقله الباحثون والدارسون عن صاحب التحقيق ، فيشيع بينهم ، ثم ينسي مصدرها بمرور الوقت ، فتصبح حقيقة ، يعززها « التواتر العلمي » !! .

لم يشذ الكواكبي عن الظاهرة العامة التي انتظمت أبناء جيله من الطلائع المثقفة الباحثة عن الحقيقة ، والثائرة من أجل العدالة والحرية ، فقد كانت اللوحة الحضارية مضطربة أمامهم ، والأفق السياسي والفكري معتم ، والجذور التاريخية ومددها التراثي غير حاضرة بالصورة المتكاملة والتي تتيح لهم كشفاً للحقيقة .

وكان أمامهم ــ بالمقابل ــ أنموذج حضاري كبير وفذ ، وقوي ومهيمن على مقدرات الأمم والشعوب ، وهو الأنموذج الأوربي ، وكان أنموذجا خصباً متجدداً ، لا يأتيهم منه إلا كل جديد في الفكر وطريف في الرأي ، وبديع في الفن والأدب ، فكانت تتجاذبهم المشاعر والأفكار ، فما تعلموه من علوم الشريعة ، وما ورثوه من قيم وتراث ، يتناقض أحياناً كثيرة مع ما يعجبون به من الحضارة الأوربية القوية وبقدر ما يستشعرون حاجتهم إلى اكتشاف هذا العالم الفكري والأدبي والقيمي الجديد ، بقدر ما يشعرون بأن الكثير من

---

(١) محمد عمارة « الكواكبي ــ الشريف المتقدم » ص ٣١ الأعمال الكاملة ط . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .

وافدات هذا العالم الجديد لا تناسبهم ولا يمكن تكييفها وفق خصائصهم النفسية والعقلية والدينية ، ولم يكن هناك منهج واضح ، أو رؤية شمولية تتيح لهم ضبط الخريطة الحضارية ، وتحقيق النهضة المرتجاة وفق التوازن المستنير بين قطبي الأصالة والمعاصرة

وهذا ما أدى إلى شيوع ظاهرة التخبط والاضطرابِ في أفكار ذلك الجيل ، والقلق الكبير في مقولاتهم ومفاهيمهم ، بما يصعب معه على الباحث أن يحدد وجهة بعينها يستطيع أن يزعم بأنها هي « فكر » هذا المفكر أو وجهته النهضوية ، فكان تراثهم الفكري يحتمل كل احتمال ، وينصرف إلى غير وجهة ويستقيم مع المتناقضات .

وهكذا كان « الكواكبي » وقد برز إضطرابه كثيراً في الأفكار السياسية ، وهي التي شغلت معظم همومه عن مشكلة النهضة ، فبينما حمل حملته القوية على الاستبداد ، وجعله السبب الأساسي في تخلف الأمة وضعفها ، ووضع لذلك كتابه الشهير « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » وكتب فيه يصف الاستبداد بأنه : « وصفه للحكومة المطلقة العنان ، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء ، بلا خشية حساب ولا عقاب محققين »[١] ، نجده في ذات الكتاب ، يلمح إلى أن طريق النجاة للأمة قد يكون عن طريق « المستبد العادل »[٢] .

وقد رفض الكواكبي بحَسْمٍ الرؤية الأوربية التي تقول بأن « الاستبداد السياسي » متولد عن الاستبداد الديني ، أو أنهما أَخَوانِ صِنْوان ، ورأى أن ذلك

(١) « طبائع الاستبداد » ص ٣٣٨ .
(٢) نفسه ص ٣٦٧ .

إن صدق في تاريخهم وقصص التوراة والأنجيل ، فإنه لا يصدق بالنسبة للقرآن [1] .

ويضيف مؤكداً بأن الإسلام « أرسى قواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأريستقراطية » [2] .

ويضيف بأن الإسلامية — كمذهب للحياة — « مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية ، أي العمومة ، والشورى الأريستوقراطية ، أي شورى الأشراف » [3] .

وهو بذلك يؤكد على ضرورة التفريق بين السياق الحضاري الذي تحركت فيه تحولات المجتمع الأوربي ، وبين السياق الحضاري الإسلامي ، لأن الخلاف بين السياقين من شأنه أن يفرض اختلافاً وخصوصية في الظاهرات الاجتماعية والسياسية لكل منهما ، وبناءاً على تلك الفرضية التي يبدو أن الكواكبي « آمن » بها في كلمته تلك ؛ طرح النظام السياسي الإسلامي في صورة مختلفة عن الوجهة السائدة في النظم الأوربية ، ولكن الرجل يعود ليستعرض أفكار ومشاريع نهضوية غربية ، ويدعو إلى اتباعها ، لأنها نجحت في ضبط نظمهم الإجتماعية ، فلعلها تضبط نظمنا أيضاً .

يقول الكواكبي « فهذه أمم أوستريا ، وأمريكا ، قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة ، للإتحاد الوطني دون الديني ، والوفاق الجنسي دون

---

(١) نفسه ص ٣٤٢ .

(٢) نفسه ص ٣٤٦ .

(٣) نفسه ص ٣٤٨ .

المذهبي ، والإرتباط السياسي دون الإداري ، فما بالنا نحن لا نفكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها ، فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعاجم والأجانب : دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا ، نتفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالإخاء ، ونتواسي في الضراء ، ونتساوى في السراء ، دعونا نتدبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط ، دعونا نجتمع على كلمة سواء ، وهي : فلتحيا الأمة ، فليحيا الوطن ، فلنحيا طلقاء وأعزاء »[1] وواضح من سياق العبارة لغة الخطابة الجهورية ، وجَيَشانُ النفس العجلي للنهوض .

ولكن المهم في الأمر ، ملاحظة ذلك التناقض بين ما قرره سابقاً من تمايز حتمي بين النسق الحضاري الأوربي والنسق الإسلامي القرآني ، وبين دعوته لاتباع (طرائق الغرب) ، وكذلك بين تمجيده لوسطية النظام السياسي الإسلامي ، وبين دعوته الصريحة لعزل الدين عن الدنيا ، وإبقائه في حيز الآخرة ! .

وقد لاحظ الباحثون تطابق الكثير من مقولات وأفكار الكواكبي في « طبائع الاستبداد » مع أفكار المفكر الايطالي « ألغيري فيتريو » (١٧٤٩ — ١٨٠٣) ، وأيضاً كثرة الاستشهاد المباشر والصريح من الكواكبي بأفكار (فيتريو) إلى الحد الذي دعا كثيراً من الباحثين لارجاع النزعة « القومية العلمانية » في كتابات الكواكبي إلى أثر ذلك المفكر الإيطالي فيه ، وهو رأي

---

(١) « طبائع الاستبداد » ص ٤١٧ ، ٤١٨ .

جديد يفضح بعض « المغالين » الذين جعلوا مثل هذه الأفكار من « تجديدات الكواكبي ، وابداعاته النهضوية »[1] .

(٢)

كانت رسالة « طبائع الاستبداد » تتصف بشيء من السطحية والتعجل ، وعابتها الخطابية والمعالجة السياسية لقضايا حضارية معقدة ، وكان ذلك — في تقديرى — بفعل اندفاعة الإعجاب والتقليد عند الكواكبي لاتجاهات الفكر القومي الأوربي الحديث ، على النحو الذي أشرتُ إليه .

وعلى العكس من ذلك ، نجد أن رسالة « أم القرى » تمتاز بالعمق والإحاطة ، وتغلب عليها لغة العقل والرزانة ، ولعله مما جعلها تتميز بذلك هو بناؤها الفني ذاته ، حيث جعلها الكواكبي في صيغة مؤتمر إسلامي كبير ، يضم نخبة من أهل الفكر والرأي والمعرفة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، اجتمعوا في « مكة المكرمة » لمناقشة هموم الأمة وسبل نهضتها ، وتحديد أمراضها الحقيقية التي تعوق نموها ، وتحبط من آمالها المستقبلية ، ولذلك كتب الكواكبي تحت العنوان الرئيسي للرسالة عبارة نصها « وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ » وهذه الجماعة الفكرية والعلمية التي التقت في مؤتمر « النهضة الإسلامية » أطلق عليها اسم « جمعية أم القرى » ، وهي تهدف إلى النهوض بالأمة من وَهْدة الجهل الشامل أو كما عبر الكواكبي على لسان رئيس الجمعية وقد جعله « مكياً » بحكم انعقادها ببلده قوله : « ومن المأمول أن تكون الحكومات الإسلامية راضية بهذه الجمعية ، حامية لها ، ولو بعد حين ، لأن

---

(١) راجع « الكواكبي — الشريف المتقدم » ص ٥٠ ، ٥١ .

وظيفتها الأساسية أن تنهض بالأمة من وهدة الجهالة ، وترقى بها في معارج المعارف ، متباعدة عن كل صبغة سياسية » .

هكذا بنى الكواكبي صورة الرسالة الفكرية الشهيرة « أم القرى » وبقى التساؤل قائما « هل جمعية أم القرى التي يتحدث عنها الكواكبي جمعية حقيقية ، وكان لها وجود فعلي ، ووقع لها اجتماعات تاريخية على هذا النحو الخطير الذي يحكيه الكواكبي ؟ » .

هناك خلاف شهير في هذه المسألة ، وقد حكى الدكتور سامي الدهان في كتابه عن الكواكبي نقلاً عن السيد محمد رشيد رضا أن الكواكبي أخبره بأن « لهذه الجمعية أصلاً » ، وقد حكى ذلك القول أيضاً الأستاذ أحمد أمين في كتابه « زعماء الاصلاح » ، ولكنه استدرك عليه بالنفي ، ورجح بأنها خيالية ولا وجود لها .

والامر اللافت للنظر ، والذي أثار الباحثين في رسالة « أم القرى » هو تنوع وخصوبة الآراء التي قيلت على ألسنة الوفود المختلفة في شرح أمراض الأمة ، وبيان طرق علاجها الصحيحة ، حيث كانت الآراء المعروضه تمتاز بالعمق والدقة والحماسة ، إلى الحد الذي يصعب فيه تصديق أن هذه الأقوال كلها من معين واحد ، وأن مفكراً واحداً أنطق (أبطال روايته) بهذه المعاني الدقيقة في تحليل أزمة الأمة الحضارية .

وما يغلب على الظن عندي أن المسألة لا تخرج عن نطاق الخيال الفكري ، وذلك أن مثل هذا الحدث الضخم الذي يحكيه الكواكبي لا يعقل ــ عادة أن يقع ولا يدري به أحد ، أو يتواطؤ الجميع على إخفاء وقوعه ــ ماعدا

الكواكبي ، وكان من المفترض على وجه الضرورة ، أنه لو وقع مثل هذا الاجتماع وتأسست تلكم الجمعية ، لتسربت أخبارها ــ ولو بعد حين ــ من العلماء إلى تلامذتهم وحوارييهم ، ودع عنك أن رمزاً كبيراً في حجم السيد محمد رشيد رضا لا يعلم بهذه الجمعية ، وإنما ينقل كلام الكواكبي ــ وحده ــ في شأنها .

وأما قول الكواكبي بأن لهذه الجمعية أصلاً ، فهو كلام فضفاض ، ويحتمل تأويلات عديدة ، وبالنظر إلى أن معظم ما ذكره الكواكبي من أقوال وآراء ، هي ــ في الحقيقة ــ إنعكاس صادق لهموم الفكر الإسلامي الحديث الشائعة في ذلك الحين ، وقد قيلت عبر كتابات مفكرين وأدباء وعلماء من مختلف ديار الإسلام ، فإن كلام الكواكبي بأن للجمعية أصلاً ، قد ينصرف إلى معنى أن هذه الآراء ليست مختلقة ، وإنما سبق قولها ، ولكنه وارى بالكلام ليحفظ على كتابه الجاذبية التي أضفتها عليه قصة « جمعية أم القرى » .

وضع الكواكبي مسائل عشراً ، لكي تكون هي محاور المحاضر التي يشملها الإجتماع ، وهذه المسائل هي : « موضع الداء ، أعراض الداء ، جراثيم الداء ، ما هو الدواء ، ما هي وسائل استعمال الدواء ، ما هي الإسلامية ، كيف يكون التمدين بالإسلامية ، ماهو الشرك الخفي ، كيف نقاوم البدع ، تحرير قانون لتأسيس جمعية تعليمية » .

وكان المجتمعون قد اتفقوا على أن السبب الجوهري والعام لمحنة الأمة هو « الجهل الشامل » وكذلك اتفقوا في « توصيف الداء » بأنه يتمثل في « الفتور العام » الذي أصاب الأمة بما يشبه الشلل الإجتماعي والحضاري وبعد ذلك تشعبت الآراء وتنوعت في تشريح هذا الداء وتحديد أسبابه المختلفة ،

ومداخله ، ومخارجه كذلك ، حيث كان السؤال الموجه إلى المجتمعين هو :
« ماهو سبب ملازمة هذا الفتور منذ قرون للمسلمين ، من أي قوم كانوا وأين ماوجدوا ، كيفما كانت شؤونهم الدينية أو السياسية أو الأفرادية أو المعاشية » .
أحد الآراء رأى أن « منشأ هذا الفتور هو بعض القواعد الإقتصادية والأخلاقية ، مثل العقيدة الجبرية .. ، ومثل الحث على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير والكفاف من الرزق وإماتة المطالب النفسية ، كحب المجد والرياسة ، والتباعد عن الزينة والمفاخر ، والإقدام على عظائم الأمور ، وكالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت ، وكفي بهذه الأصول مفترات ومخدرات ، مثبطات معطلات » .

ورأي آخر قال « إن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية ، حيث كانت نيابية اشتراكية ، أي ديمقراطية تماماً ، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة ، بقواعد الشرع الأساسية ، ثم صارت أشبه بالمطلقة » .

ورأي آخر رأي المشكلة في « أن بلادنا من تأصل الجهل في غالب أمرائنا المترفين ، والأخسرين أعمالاً ، الذين ضلوا وأضلونا سواء السبيل ، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، يظهرون الرغبة في الأصلاح ، ويبطنون الإصرار والعناد على ما هم فيه من فساد دينهم ودنياهم ، وهدم مباني مجدهم ، وإذلال أنفسهم والمسلمين » .

لاحظ أن هذا الكلام قد كتب منذ نحو مائة عام ، فهل تغير الواقع ــ بعد هذه السنين ــ كثيراً ؟!

رأي آخر قال « إن البلية فقدنا الحرية ، وما أدراك ما الحرية ، هي ما حرمنا معناه حتي نسيناه ، وحرم علينا لفظه حتي استوحشناه ، وقد عرّف الحرية مَنْ عرّفها بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله ، لا يعترضه مانع ظالم ، ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء ، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة » ثم أضاف صاحب ذلك الرأي « كان من نتائج فقد الحرية أن تسأم الأمة حياتها ، فيستولى عليها الفتور ، فتأصل فينا فقد الآمال ، وترك الأعمال ، والبعد عن الجد ، والإرتياح إلى الكسل والهزل ، والإنغماس في اللهو تسكينا لآلام أسر النفس ، والإخلاد إلى الخمول والتسفل طلباً لراحة الفكر المضغوط عليه من كل جانب » .

ورأي رد الأزمة إلى تخلّي الأمة عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وآخر ردها إلى إنحلال الرابطة الدينية ، وثالث ردها إلى إستعلاء الصوفية وتخليطها في الدين ، وغيره ردّها إلى أن علماءنا « كانوا اقتصروا على العلوم الدينية وبعض الرياضيات ، وأهملوا باقي العلوم الرياضية والطبيعية » وآخر ردّ السبب إلى « الفقر » وغيره رده إلى نسياننا جوهر الدين وأوامره بإعداد القوة والجهاد ، وعقد الكواكبي فصلاً كاملاً للحديث عن الشرك والغلو في الدين ، وخطرهما على بنيان الأمة ومستقبلها .

مجمل الأسباب المذكورة تعدادها ستة وثمانون سبباً ، ثلاثة وعشرون منها مردها إلى السبب الديني ، وستة عشر مردها إلى الفساد السياسي ، وثمانية عشر مردها إلى الفساد الأخلاقي ، وإحدي وعشرون في غياب القدرة الإدارية والتنظيمية ، وتسعة أسباب أخري متفرقة .

نستطيع ــ إذن ــ القول بأن رقعة الأزمة كانت تقترب من الوضوح من حقبة « النهضة » وأن أسباب إنهيار الأمة وضعفها وتخلفها الحضاري كانت شبه مضبوطة علمياً على النحو الذي كشفه لنا كتاب الكواكبي « أم القرى » ، وهذا ما يؤكد بأن الفشل الذي انتهت إليه جهود نهضتنا الحديثة لم يكن في تحديد الأزمة ، ولا تفهم أسبابها ، وإنما كان الخلل في « وعي النهضة ذاته » في إدراك طلائعنا الفكرية لشروط النهضة ، وخصوصياتها ، واختلافها باختلاف الزمان والمكان والتاريخ والتراث والدين .

وهذه الحقيقة وعتها تماماً القوى الإستعمارية ، التي دفعت بتيارات النهضة إلى طرائق التيه والضلال والتلاشي ، بفعل وعيها المنقوص ، ومن أوضح ما يدلنا على ذلك أن الكواكبي في نهاية رسالة « أم القرى » دعا إلى إقامة (خلافة عربية) على أن « يكون الخليفة العربي فيها كمنصب تشريفي لا صلة له بالادارة السياسية، لشؤون الأمة » ثم يعقب على بيانه أهمية هذه الخلافة بقوله « أن السياسيين الغربيين من صوالحهم الخصوصية ، وصوالح النصرانية وصوالح الإنسانية أن يؤيدوا قيام الخلافة العربية بصورة محدودة السطوة ، مربوطة بالشورى على النسق الذي قرأته عليك».

وهذا الكلام لو لم يُعرف قائله ، لجزمنا بأنه تقرير لأحد مستشاري وكالات الإستخبارات الغربية آنذاك ، والمثير في الأمر أن « السياسيين الغربيين والنصرانية » قاموا بتنفيذ هذه الخطة التكتيكية بحذافيرها ، عندما أغروا الشريف حسين في مكة بالثورة على العثمانيين وإعلان الخلافة العربية ، والانضمام إلى صفوف السياسيين الغربيين والنصرانية في الحرب العالمية الأولى .

فلما وضعت الحرب أوزارها لا أبقوا خلافة ، ولا أبقوا عروبة ، ولا أبقوا

إسلاماً إلا ما شاء الله ، وضاعت من أجيال عديدة الأحلام المشروعة في النهضة .

لقد أخطأ الكواكبي عندما تصور مجد الإسلام يعود بنظام سياسي على النمط الأوربي ، وأخطأ ثانية عندما أحسن الظن « بالسياسيين الاستعماريين » وبالقوى الصليبية ، وأخطأ ــ من قبل ــ خطأه الكبير من تصور نهضة الأمة من خلال الإطار القومي العربي .

* * *

قَضِيَّة قَاسِم أَمِين

(١)

تمثل قضية « الأصالة والمعاصرة » واحدة من أبرز القضايا والمشكلات الفكرية والمنهجية التي واجهها العقل الإسلامي الحديث ، وهو يعاني الجهد النهضوي بحثاً عن حضارة جديدة ، أو عن موقع قدم له في الحضارة الإنسانية الجديدة . .

بل ؛ لعلنا لا نغالي إذا قلنا بأن هذه القضية « قضية الأصالة والمعاصرة » كانت — وما زالت — هي القضية الأم التي تتولد من رحمها معظم القضايا والمشكلات الفكرية الأخرى التي شهدها ويشهدها فكرنا الحديث والمعاصر ، كما أنها « القطب والمحور » الذى يجذب إلى مداره وفلكه كافة تفريعات النشاط الفكري الإسلامي في محاولاته التجديدية في العصر الحديث .

وذلك أن التحدي الذي واجهه العقل الإسلامي الحديث — ولما يزل — لم يكن هو « البحث عن موقع في ركب الحضارة الجديدة ، وتحديث المجتمع الإسلامي ، بما يتلائم والحالة الإنسانية الحضارية الجديدة ، وإنما كان التحدى — في صميمه — هو في القدرة على إحداث الموازنة الصحيحة والفاعلة والراشدة ، بين تحديث المجتمع الإسلامي من جهة ، وحفظ أصالته ، وفرادته الإنسانية ، وتميزه الديني والحضاري من جهة أخرى .

ويمكننا التأكيد بأن كل نجاح حقيقي حققته محاولات النهوض المستمرة في المجتمع الإسلامي منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم ، فإنما كان منبعه النجاح الذي حققته الأمة ، ورواد نهضتها ، في ضبط توازن الجدل المحتدم بين جاذبية الأصالة وجاذبية المعاصرة ، في الفكر وفي الإجتماع على السواء ، وأيضاً ؛ نؤكد بأن كل فشل أحرزته هذه المحاولات النهضوية ، فستجده مردوداً إلي الفشل في ضبط هذا التوازن ، إما بالمغالاة في جانب الأصالة على حساب المعاصرة والتحديث ، وإما بالتهور والهوس في اتباع الخط التحديثي دونما مراعاة لمقتضيات الأصالة ، وآثارها العميقة في جذور المجتمع الإسلامي .

ويسرف بعض الباحثين في تبسيط الأمور ، وتسطيح المدارك والأفهام ، عندما يقارنون المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات الإنسانية التي أحرزت سبقاً في مضمار التحديث على حساب أصالتها بل ، بقطع صلتها بماضيها ، ويرون ذلك أنموذجاً يُحتذى للعالم الإسلامي[1] ، وذلك أن المجتمع الإسلامي ، يتميز بتكوين ديني وحضاري مختلف تماماً عن غيره من المجتمعات ، ولا يمكن لباحث جاد ، أن يدّعي باستواء الإسلام والبوذية ، في آثارهما على الوعي الحضاري العام للمجتمع الإنساني الذي يدين بهما ، بل نحن نقرب المسألة أكثر ، فإن « المجتمع الأوربي ، الذي كثيراً ما يُؤخذ كأنموذج يُحتذي في هذه الإشكالية وحلها ، لا يصح ــ علمياً ومنهجياً ــ مقارنته بالمجتمع الإسلامي ، وذلك أن الأصالة عند المجتمع الأوربي ذات بعد « قومي / تاريخي » ، فليس يفرق عنده أن يستوحي آلهة اليونان ، أو تعاليم المسيحية ،

---

١ ــ من ذلك المثال الذي ضربه « قاسم أمين » لتجربة « اليابان » الحديثة ، راجع « تحرير المرأة » ص ٤١٢ ، الخاتمة ، وسيأتى نص كلامه .

كما أن « الدين المسيحي » ذاته يتميز بأبعاده الروحية الباطنية ، أو الروحية الإجتماعية ، وليس من طبيعته ولا « الأصل » فيه ، أن يتعرض لقضايا من مثل « النظام السياسي » للدولة ، ولا نظم الإقتصاد ، ولا التشريع ، ولا العلاقات الدولية ، ونحو ذلك مما يدخل في صميم البِنْية التنظيمية للمجتمع « الدولة » ، فلم يكن الأمر بالغ التعقيد في ذلك المجتمع عندما انتهى إلى عزل التدخل الكنسي في « الدولة » ، واستبدّ أصحاب الفكر والنظر بالتنظيم والتشريع وبناء الدولة الحديثة ، دون الخضوع إلى أي موجبات أو فروضات مسبقة ، أو « حاكمية » غير بشرية .

أما في المجتمع الإسلامي ، فالأمر يختلف ، وذلك أن الأصالة هنا ذات بُعْد « تاريخي / ديني » ، لأن الإسلام هو هوية المسلم وقوميته ، كما هو دينه ، إضافة إلى تفرد الإسلام في ما قررته نصوصه من قواعد ونظم ومفاهيم وأحكام وأصول تشريعية ، تدخل في صميم تنظيم المجتمع الإنساني العام « الدولة » ، وقيام هذه القواعد « الدينية / الدنيوية » على معطيات تصورية واعتقادية متميزة ، يستحيل ـــ دينياً ـــ فصلها عنها ، وهذا ما يجعل من قضية « الأصالة والمعاصرة » في الحالة الإسلامية إشكالية أكثر جدية وعمقاًمما شهدته مجتمعات أخرى ، ونماذج حضارية أخرىَ .

وهذه الجدية ، وذلك العمق ، هما اللذان صدما العقلية الإسلامية النهضوية التى تعلقت بأنموذج « الغرب » ، فلما فشلت جهودهم ، نسبوا الفشل إلى « الإسلام » ـــ عند التطرف ـــ أونسبوه إلى عمق الأصالة ، أو إلى رفض المسلمين للتحديث ، وشدة جمودهم على القديم .

والحقيقة أن الفشل الذي أصاب تلكم الجهود النهضوية إنما أتى من

داخلها ، بفعل السطحية في فهم طبيعة المجتمع الإنساني ، وخصوصية الواقع الإسلامي ، والرغبة العاطفية المتعجلة في إحداث « التطوير » و « التحديث » بأي ثمن ؛ مما جعل هذه الجهود وأصحابها في واد ، وضمير الأمة وعقلها في واد آخر .

إن التهور الذي انتهت إليه بعض أفكار النهضة ، أو محاولات تجاوز هذه المعادلة الحضارية الجادة ، قد ثبت فشلهما على صعيد الواقع والحس المشهود بما يستوجب إعادة النظر من جانب فكرنا المعاصر ، وإن إرادة الاستقلال ، والتميز الحضاري ، والأصالة والهوية ، هي جزء لا يتجزأ ، وشرط حتمي ، لأية حركة للتعاصر أو التحديث ، في المجتمع الإسلامي .

(٢)

وتأتي هذه المحاولة التى نقوم بها لتتبع مسارات هذه الإشكالية « إشكالية الأصالة والمعاصرة » في مجهودات « قاسم أمين » (١٢٧٩ ــ ١٣٢٦ هـ / ١٨٦٣ ــ ١٩٠٨م) ، لا من قبيل البحث الأكاديمي الخالص ، ولا البحث التاريخي والتراثي وحَسْب ، وإنما من قبيل التشريح لحالة إجتماعية وفكرية قائمة وحية في ديار الإسلام اليوم ، في قطاع بالغ الأهمية في المجتمع الإسلامي ، أعني قطاع « المرأة » ، حيث تمثل أفكار « قاسم أمين » ــ رغم الملاحظات التأريخية ــ المرجعية الفكرية والمنهجية والنفسية لحركات « تحرر المرأة » بوضعيتها وصورتها التي انتهت إليه في واقعنا المعاصر .

ولعله يكون من المثير للدهشة والإستغراب أن نؤكد بأن كافة الإستدلالات المنهجية والتاريخية والدينية والإنسانية والنفسية التي تطرح اليوم من جانب دعاة

« تحرير المرأة » هي ــ بنصها ــ تلك التي استدل بها « قاسم أمين » منذ ما يقرب من « قرن » من الزمان (تسعون عاماً) ، والفارق الوحيد بين الطرفين ، هو في اشتداد حمية الجرأة والتهور الآن ، في مقابل القلق والتردد ، الذي سيطر على جهود « قاسم أمين » الإصلاحية .

ومن ثم ؟ يأتى البحث في فكر « قاسم أمين » ضرورة نهضوية متجددة ، شريطة أن يتنزه مثل ذلك البحث ، عن مزالق العبث وزلات الهوى ، وفي مقدمتهما : النزوع إلى ما يشبه « تصفية الحساب » مع هذا المفكر أو ذاك ، أو النزوع إلى إضفاء معاني القداسة والإلهام على هذه الرموز النهضوية لترويع المخالف لهم عن النقد العقلاني الرصين لمجهوداتهم ، إذ أن تلكم الرموز قد أفضت إلى ما قدمت ، وأصبحت الآن في ذمة غير ذمتنا ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر ؛ فقد كانوا بشراً من البشر ، يعتريهم ما يعترى الإنسان ، من وَهْم وقصور وزلل ، وربما تغرّض ، فليس يبقى أمامنا نحن المعاصرين ، سوى الوقوف على آثارهم ، ولاسيما الممتدة بحيويتها فينا اليوم ، لمحاولة نقدها وتمحيصها .

إننا في حاجة إلى معرفة : لماذا فشل المشروع الاصلاحي لقاسم أمين ؟ وذلك أن القلق المتفجر بقوة حتى اليوم في أوساط الحركات النسائية ، ورفض القطاع العريض من نساء المسلمين للكثير من التحولات التي شهدتها الحِقْبة الماضية في أوضاع المرأة ، وتجدد الحديث عن « نهضة المرأة المسلمة » ، كل أولئك يعطينا دليلاً واقعياً لا يقبل النقض ، بأن المشروع الإصلاحي لقاسم أمين ، قد فشل ، ولم ينجح في وضع جذور راسخة له في المجتمع الإسلامي تبني عليها الأمة باطمئنان ، مما استدعى ما نشاهده اليوم من الرغبة العارمة ،

في إعادة بناء أوضاع المرأة المسلمة ، وعودة الحديث عن موازنة « الأصالة والمعاصرة » في قضايا المرأة .

لقد فشل مشروع « قاسم أمين » لإحداث النهضة النسوية المنشودة ، ويبقى من الضروري ، ونحن نبحث عن « مشروع جديد » أن ندرس « المشروع القديم » ، لنستكشف أبعاده الكاملة ، والأسباب الجوهرية التي أدت إلى فشله ، حتى نتقي خطرها في مشروعنا الجديد .

(٣)

الملاحظة المبدئية التي نشير إليها في كتابات « قاسم أمين » هى ذلك النزوع الواضح إلى تأكيد الروح الإيمانية لديه ، وإلحاحه على القول بأن الإسلام لا يعوق التطور أبداً ، ومناداته إلى جعل التربية الدينية أساساً لتكوين المواطن الصالح ، ولقد تواترت هذه المعاني في كتابات « قاسم » بصورة لافتة للنظر ، ومثيرة للتساؤل .

يقول : « إن الشك لا يمكن أن يتطرق إلى أن الإسلام لم يعق التطور الفكري الإنساني في أي ظرف من الظروف ، ولم يمنع ازدهار العلوم والفنون والاكتشافات الرائعة التي ازدانت بها القرون الماضية ، والجدل العظيم الذي ألهب العقول في تلك العصور »[1] .

---

(١) ــ « المصريون » ص ٢٨٣ الأعمال الكاملة ، ط . دار الشروق ــ الثانية ــ ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ ، وكافة النقولات المثبتة بمتن البحث عن هذه الطبعة التي قدم لها الدكتور محمد عمارة .

وعندما يتعرض لقضية المرأة ــ وهى محور جهده الإصلاحي ــ نجده يؤكد على نفس المعنى ويقول : « سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل ، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم ، وخوّلها كل حقوق الإنسان ، واعتبرها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية ، من بيع وشراء وهبة ووصية ، من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها ، وهذه المزايا ، التي لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات ، كلها تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة ، والتسوية بينها وبين الرجل »[1] .

وعندما يتحدث قاسم أمين عن السبيل إلى ترقية المجتمع المسلم ، جعل ذلك منوطاً بالتربية القويمة ، ثم جعل الدين الأساس الأول الذي تبنى عليه هذه التربية القويمة ، ويضيف : « وأول أساس يقوم عليه بناء التربية الشريفة هو : الأساس الديني ، فالدين للإنسان هو الشيء الوحيد الذي يمثل بين يدي كل نفس صورة الكمال الحقيقي ، وغرس بذور محبة الدين في نفس الطفل ، يجعل وجهته في كل حركاته وسكناته ، نحو الكمال في كل شيء ، ويخلق عنده رغبة كاملة في كل ما يراه جميلاً »[2] .

بل إن العاطفة الدينية الإيمانية ، عندما تجيش في صدر« قاسم أمين » فإنها تدفعه إلى آفاق بعيدة في الطموح الإيماني ، حيث يرى الإسلام أمل الأمة في مستقبلها ، وأنه كما منحها القوة فى الماضى قادر على أن يمنحها نفس القوة

(١) ــ « تحرير المرأة » ص ٣٢٥ .
(٢) ــ « أسباب ونتائج » ص ١٩٣ .

في مسيرتها الجديدة ، وتأمل قوله : « إن الإسلام الذي ظل طويلاً يمثل القوة والنور في العالم كله ، ما يزال يملك ذخيرة ثقافية ، وعظمة خلقية تتيح له أن يصل حلقات السلسلة المحطومة ، وأن يعيد إيقاد الشعلات المنطفئة »[1]

هذا البعد الإيماني الواضح ، يرشدنا — بلا شك — إلى عمق أثر الإيمان في البناء النفسي لقاسم أمين ، كما يرشدنا — أيضاً — إلى أن الهاجس الإسلامي « الأصالة » كان ملحّاً في خاطره ، وحاضراً في مخيلته مما انعكس توتراً في الجهد الفكري « الدفاعي » تمثل في صورة تكرار التأكيد الإيماني على استنارة الإسلام ، وعدالة شريعته ، وأصالة حضارته التي أنشأها في حِقْبة طويلة من التاريخ .

بيد أننا نؤكد ، أن هذا التوتر الفكري الدفاعي ، كان ذا أثر سلبي في عملية بناء مشروعه الإصلاحي للنهضة ، ولنهضة المرأة على وجه الخصوص ، ولم يكن — كما يبدو في الظاهر — عاملاً إيجابياً نحو الأصالة ، وذلك أن الإلحاح على « البعد الإيماني » كان يخفي في طياته تمزقاً « حضارياً » كبيراً ، وعجزاً « منهجياً » واضحاً ، سندرك آثاره في يسر عندما نستعرض النصوص « المنهجية » لقاسم أمين في كتاباته ، وأيضاً ، الوعي الحضاري العام لديه ، ولاسيما في فهم طبيعة « التمدن » .

لقد توهم « قاسم » أن هذا البعد الايماني الذي أكد عليه كان كافياً لأداء دور « الأصالة » في مشروعه الإصلاحي ، بما يرضي ضميره — من جانب — وبما يقنع الأمة — من جانب آخر — بإمكانية الإطمئنان على أصالتها بذلك

---

(١) — « المصريون » ص ٢٩٩ .

الإيمان ، وهى تنقل في نفس الوقت ـــ الحالة الحضارية الأوربية بقضها وقضيضها ، وخيرها وشرها ، دون نقد أو تمحيص

لقد تحول ذلك « البعد الإيمانى » عند « قاسم أمين » إلى « مَزْلَق » نفسي حضاري ، سهّل مرور منحى التبعية الصريحة في آرائه واجتهاداته الإصلاحية على صعيد « المنهج » و « التطبيق التمديني » .

(٤)

« كان أمامها ـــ مصر ـــ طريقان ، العودة إلى تقاليد الإسلام ، أو محاكاة أوربا ، وقد اختارت الطريق الثانى ، وليس عليّ أن أحكم على جدارة هذا الإختيار ، لقد مضت في أثر حركة الحضارة الأوربية ، التي تجتاح كل مكان ، والتي تبـدو استحالة مقاومتها ، على أنها خطت اليوم بعيداً في هذا الطريق ، حتى ليصعب عليها الإرتداد عنه ، إن مصر تتحول إلى بلد أوربي بطريقة تثير الدهشة ، وقد أخذت إدارتـها وأبنيـتها وآثارها وشوارعها وعاداتها ولغتها وأدبها وذوقها وغذاؤها وثيابها ، تتسم كلها بطابع أوربي ، إنها تهتم بكل ما تكتبه أوربا أو تفعله ، وتجد كل الأفكار التي تحرك حماس أوربا صداها هنا ، ـــ فلعل أوربا تقدر لمصر مسيرتها ، ولعلها تردّ لها بعض هذا الود الكبير الذي تكنه لها مصر »[1] .

هذا النص كتبه « قاسم أمين » في كتابه « المصريون » وهو أول مؤلف له ، وقد دافع فيه عن الإسلام في وجه أحد الكتاب الغربيين « دوق داركور » ،

---

(١) ـــ المصدر السابق نفسه ، ص ٢٣٢ .

كما دافع فيه قاسم عن الكثير من آحكام الإسلام في الحجاب وتعدد الزوجات وإباحة الطلاق وغيرها ، وواضح من النص أن صاحبه لا يرى تناقضاً واضحاً بين « التغريب الكامل » للمجتمع المصرى — على النحو الذي فصله في النص — وبين البعد الإيماني الذي سبق توضيحه في اعتداده بالإسلام ، وأنه لا يعوق التطور ، وواضح أن « قاسم » يرى أن تلك « التبعية الحضارية » هي من قبيل « الود » لأوربا ، وهو ما يستتبع شفقتها ورعايتها له ، ومد يد العون لأهله .

وروح المفاخرة لا تخفى في الكلام وقد أضاف إليها « قاسم » فخره الكبير بأن في مصر قضاة ومحامين مستنيرين ، يطبقون قانوناً منقولاً بالكامل من « نابليون »[1] .

ولقد تبلور هذا الإتجاه ، وأخذ آماده البعيدة مع « قاسم أمين » في آخر كتبه « المرأة الجديدة » ، حيث عرّض بالمدنية الإسلامية ، ورآها داءاً ومرضاً : « وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية ، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها »[2] .

ويضيف معقباً : « إذا أتى هذا الحين ، ونرجوا ألا يكون بعيداً ، انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي »[3] .

وبين هذا وذاك ، يؤكد بأن طريق التقدم والنهوض إنما يكون بتقليد

(١) — راجع المصدر السابق ، ص ٢٤٣ .
(٢) — « المرأة الجديدة » ص ٤٩٩ .
(٣) — نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

« أوربا » ومحاكاتها ، أو كما يقول هو بنصه « فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها(*) ، وسلكت في التربية مسالكهم ، وأخذت في الأعمال مآخذهم ، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به ، أمكنها أن تعيش بجانبهم ، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم »[1] .

وهكذا يتضح أن « البعد الإيماني » الذي ألحّ على إثباته « قاسم » في نصوصه ، كان ذا أثر سلبي على وعيه بعمق أبعاد « الأصالة » ، وأنه لا يرى ثمة تعارضاً أو « مضاماً حضارياً » ، بين أن يربي الناشئة على احترام الدين والإيمان به ، وبين تربيتهم ــ في نفس الوقت ــ على احترام المدنية الأوربية واحتقار المدنية الإسلامية وازدرائها ورؤيتها مرضاً ينبغي التبرؤ منه .

فإذا ما نزلنا من التعميم إلى التخصيص ، ومن الكليات إلى الجزئيات ، وقفنا على مقارنة وضع المرأة في المدنية الأوربية، بوضعها في المدنية الإسلامية ، فكان « الأنموذج » على الرشد والاستنارة في الأولى ؛ في حين الخلل والضلال في الثانية ، وتأمل قوله : « فالاختلاف بيننا وبين الغربيين ، منشؤه أن الغربيين فهموا طبيعة الإنسان ، واحترموا شخصيته ، فمنحوا المرأة ما منحوا أنفسهم من الحقوق ، فى جميع ما يتعلق بالحياة الخاصة ، ولم ينازعها أحد منهم فى حق التمتع بحريتها ــ »[2] .

(*) يعني « مستعمروها » ولا شك أن عدول « قاسم أمين » عن اللفظ الثاني إلى الأول ، له إيحاء لا يخفى أهميته في هذا السياق .

(١) ــ « تحرير المرأة » ص ٣٧٥ .

(٢) ــ « المرأة الجديدة » ص ٤٣٤ .

وتأمل معى غموض تعبير « الحياة الخاصة » وعمومية مصطلح « الحرية » ، ولكن الشاهد من الكلام هو رؤيته تميز أوربا على المسلمين بفهم طبيعة الإنسان ، والتعامل باستنارة مع المرأة ، ولا يظنن ظان أنه يعني المسلمين المعاصرين له ، في طور تخلفهم ، ولكنه يسحب هذا الحكم على « التمدن الإسلامي » بكامله واطلاقه ، ولا يرى ذلك بدعاً مستغرباً أن يقوله قائل ، يقول : « ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة ، وتقدير شأنها ، فليس خطؤها في ذلك أكبر من خطئها في كثير من الأمور الأخرى »[1] .

وهذه النتيجة ، ضلال المدنية الإسلامية ــ على طول تاريخها ــ فى فهم طبيعة المرأة واحترامها مسألة منتهية مع « قاسم » ، ومُسَلّمة من المسلّمات ، بحيث لم يبق إلا أن يبحث لها عن تفسير ، وجذور لتولدها في حياة المسلمين ، فقال : « إن حياة العرب كانت حياة حرب وقتال ، وأرزاقهم كانت من الغنائم ، وغني عن البيان أن أمة معاشها متوقف على القتال لا يمكن أن يكون فيها للمرأة شأن كبير ، إذ المرأة في هذه المعيشة لا تستطيع أن تجاري الرجل ، لذلك نزلت درجتها عندهم ، وسقطت منزلتها بينهم ، حتى حسبت من المتاع وأدوات الزينة ، .. فلا عجب إذا رأينا في كلام العرب وشعرهم وقصصهم ، بل وفي مؤلفات فقهائهم وعلمائهم وفلاسفتهم ما يدل على احتقارهم للمرأة ، هذا هو منشأ تولد صورة المرأة في عقول المسلمين »[2]

---

(١) ــ المصدر السابق نفسه ، ص ٤٩٩ .

(٢) ــ المصد ر السابق ، ص ٤٦٠ .

وغني عن البيان أن مثل هذا الكلام ، آبعد ما يكون عن العلمية والموضوعية والإنصاف ، والمقام لا يناسب الاستطراد في التعقيب عليه بالنقد والتصحيح ، وإنما حسبنا وضوح « غلطه » ، ووضوح الدلالة فيه ــ وهذا ما يهمنا ــ على تشوش مفهوم « الأصالة » عند « قاسم أمين » وإنها وقفت عنده على حد « الإيمان الديني » بالإسلام .

ثم إن هذا الخلل في فهم « الأصالة » وأبعادها ، وصل إلى حد « الإنهيار » الكامل ، في الإيمان بقيمة الوجود التاريخي للأمة ، ووصل ــ أيضاً ــ إلى حد الإتهام بأنها أحط منزلة في التمدن من « أوربا » ليس في الحاضر وحسب ، بل حتى في الماضى ، عند الرومان والإغريق .

يقول : « إن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم ، لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ، ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة اليونانية من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها »[1] .

وعندما يقارن بين وضع المرأة والنظام الأسري في الحضارة الإسلامية ، وبين وضعها في الحضارة الأوربية والمدنية اليونانية ، يجد أنه لا وجه للمقارنة ، إلا بين الفوضى الإسلامية والنظام الأوربي ، فبعد أن يعرّض بالتشريعات الإسلامية في هذا الشأن ، يعلق بقوله « أين هذه الفوضى من النظامات والقوانين التي وضعها الأوربيون لتأكيد روابط الزوجية ، وعلاقات الأهلية ؟ بل أين هى من القوانين اليونانية والرومانية التي لم تغفل في جميع

---

(١) ــ المصدر نفسه ، ص ٤٩٦ .

أدوارها عن أهمية العائلة وشأنها في الهيئة الإجتماعية ؟ فأي شيء من هذا يمكن أن يكون صالحاً لتحسين حالنا اليوم ؟ »[(١)] .

ولا شك أن الجواب واضح ومفهوم على التساؤل الأخير ، وهو اتباع شريعة اليونان والرومان قديماً وحديثاً ! وفي غير هذه الأمور ، فقد عرض « قاسم أمين » عرضا « بانورامياً » لتاريخ التمدن الإسلامي ، لم ير فيه سوى التخلف والظلامية والدماء والحقد والانحلال الخلقي والضحالة العلمية ، وغير ذلك ، حتى لكأنه استجمع كل ما في قاموس الذم والتشويه ، وحشده في النكير على مدنية الإسلام ، بصورة لا تقرب أبداً من منطق أو علم أو نزاهة ، ويبدو أن المعركة التي احتدمت بينه وبين خصومه في أعقاب صدور كتابه « تحرير المرأة » وتهجم عامة المسلمين عليه ، قد دفعه إلى نوع من العصبية المتهورة ، فصبّ جامَ سخطه على الأمة كلها ، بحاضرها وماضيها ! .

(٥)

نقلنا عن أحد الباحثين في حقبة النهضة قوله : « ولقد كان أمراً مفروغاً منه منذ البداية ، أن الإسلام مرادف للتمدن والتقدم والترقي ، وأن عملية تخطي التأخر والانحطاط باتجاه التقدم والترقي لا يمكن أن تتم إلا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه ، انعقد الإجماع على هذه النقطة في المرحلة المتأخرة من حياة الدولة العثمانية أولاً ، ثم بعد الانقلاب العثماني ثانيا ، وأخيراً خلال السنوات التي تلت الحرب الأولى (العالمية) وإلغاء الخلافة .. »[(٢)]

(١) ــ المصدر نفسه ، ص ٤٩٧ .

(٢) ــ د . فهمي جدعان « أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث » ص ١٨٦ ، ط . دار الشروق / عمان « الثالثة » ١٩٨٨ .

والحقيقة أن هذا الحكم المبدئي فيه غير قليل من التعميم المخل ، ولا نقول : السطحية في ملاحظة الحالة الإسلامية في حقبة النهضة الحديثة ، ولا يمكننا تخريج هذا المعنى على وجه موضوعي ، إلا إذا عنينا به « البعد الإيماني » الديني المجرد ، على النحو الذي قدمنا من نصوص « قاسم أمين » ، دونما وعي عميق بإمكانية تحويل هذا البعد الإيمانى إلى أصول عملية نهضوية ، أو منهجية مستنيرة لتحقيق موازنة الأصالة والمعاصرة في مشروع إصلاح متكامل ، وهذا هو منبت الفشل والإخفاق الذى أصاب غالبية محاولات النهوض الإصلاحي في العالم الإسلامي الحديث .

وأقصى ما بلغه ذلك « البعد الإيماني » في مشروع « قاسم أمين » هو الناحية الأخلاقية ، وذلك في مطلع جهده الإصلاحي ، ففى كتابه « المصريون » ، يستحضر خواطره إبان وجوده في « أوربا » للدراسة ، فينعى على حضارتها ذلك « الفصام » بين العلم والأخلاق ، ويقول : « إن الشرقي الذي يزور أوربا مرّة ، يعود منها ـــ دون شك ـــ مسحور اللب بأنواع الجمال التي تبثها الحضارة الجبارة في كل أنحاء البلاد ، غير أن هذا الإعجاب يختلط دائماً ، بإحساس بالنفور ، تثيره في نفسه أوضاع التحلل الخلقي والإنحلال والضلال المنتشرة في كل مكان .. نعم ؛ إن في أوربا شراً كبيراً ، وليس في هذا ما يعد غريباً ، لقد تركزت الحضارة حتى اليوم في إشاعة النور وإزاحة الفضيلة ، وأهملت تربية النفوس ، لقد علمت الناس أن السماء خاوية ، وأن الأرض هى الفردوس الممكن الوحيد ، وأن الإنسان سليل القرود ، وإن الحكمة تكمن في إشباع الرغبة »[1] .

(١) ـــ « المصريون » ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

والحس الأخلاقي المبكر عند « قاسم أمين » ، يصل به إلى الحد الذي يجعل أشد المؤمنين به اليوم من « أنصار التحرر » يضعه في صف الرجعية والتحجر والجمود ، حيث يقول : « والمسلم لا يتردد على المراقص ، ولا مسارح الأوبرا ، أو الموسيقى ، ويبحث عن السلوى في بيته ، في رفقة زوجه وأطفاله ، الذين يعطيهم كل ساعات فراغة »[1] .

وهذا الحس الأخلاقى المبكر عنده ، امتد حتى شمل آراءه « المبكرة » عن المرأة وما يليق لها من أعمال ، حيث استنكر الرغبة المحمومة في الغرب لتشبه النساء بالرجال ومناطحتهم ، ويقول : « حقاً إنه ليست لدينا سيدات بلاط ، ولا نساء سياسيات ، ولا متحذلقات دعيات تأليف أدبي ، ولكن ؛ هل يعد هذا شيئاً سيئاً ؟ إننى أجيب على استحياء : كلا ، .. فإننى لا أرى الفائدة التي يمكن أن تجنيها النساء بممارسة حرف الرجال ، بينما أرى كل ما سوف يفقدنه ، فإن هذه الحرف سوف تجرفهن عن المهام التي تبدو أنهن خلقن من أجلها ، كما أن هذه الأعمال لن تجعلهن أكثر فائدة للمجتمع ، .. إنى لا أشعر بأية عاطفة حين أرى امرأة تهلّ عليّ في خطى الرجال ، ممسكة كتاباً في يدها ، وتهز ذراعي في عنف ، وهي تصيح بي : كيف حالك يا عزيزى ؟ ، بل لعلى أشعر بشيء غير بعيد عن النفور »[2] .

غير أن هذا البعد الأخلاقي ، ساءه ما ساء الأصل الذي تفرع عنه ، أعني « البعد الإيمانى » ، وهو سلبيته الواضحة ، وتجزيئيته ، وعزله عن الإطار الكامل لمنهجية اسلامية في البعث الحضاري ، لقد كان ذلك البعد يدل ـــ

---

(١) ـــ المصدر السابق ، ص ٢٦٢ .

(٢) ـــ المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

فقط ــ على بكارة الضمير الإسلامي وهو على أعتاب عصر جديد ، وعلى نقاء الفطرة الإسلامية من لوثات الإنحطاط الأخلاقي الوافدة من أوربا ، والتي نفذت إلى المجتمع من بعد ، ولكن غياب الرؤية الشاملة ، والوعي الحضاري العام ، والعجز عن صياغة مشروع إسلامي حضاري بديل ، يحقق هذه الموازنة المرتجاة بين الأصالة بأبعادها المختلفة ــ بما فيها البعدان الإيماني والأخلاقي ــ وبين الرغبة الجامحة في تحديث المجتمع الإسلامي ووضعه على مسارات المعاصرة ، هذا الغياب ، وذاك العجز ، جعلا هذه البقية الباقية من « الأصالة » غير مستندة إلى جذور عقلية راسخة ، وغير ثابتة على أرض حضارية قوية ، مما سهل اقتلاعها وطمرها في سيل رغبات التحديث المتهورة في أقل من خمس سنوات فقط ، هى الفارق الزمني بين كتاب « المصريون » صاحب الموقف الأخلاقى ، وكتابي « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة »[1] اللذين دافع فيهما دفاعاً مجيداً عن القيم الأوربية والآداب الأوربية وأخلاقيات المرأة الأوربية ، حتى ذهب إلى أن « المرأة الأمريكية » هى أكثر حرصاً على الشرف واتصافاً بالأخلاق من المرأة المسلمة ![2] .

هذا الإنهيار الواسع لبقايا « الأصالة » في جهود « قاسم أمين » الإصلاحية ، والذي وصل إلى الحد الذى يشكك القارىء العادى في إمكانية صدور هذه « المتناقضات » من شخص واحد ، أو معين حضاري واحد ،

---

(١) ــ صدر كتاب « المصريون » بالفرنسية عام ١٨٩٤ م ، وصدر « تحرير المرأة » عام ١٨٩٩ م ، وصدر كتاب « المرأة الجديدة » بعده بعام ، أي سنة ١٩٠٠ م .

(٢) ــ راجع « تحرير المرأة » ص ٣٦٤ .

لا يمكن فهمه وإدراك أسبابه ، إلا باستبانة ذلك العجز عن إبداع صيغة عملية ، ومنهجية راشدة للنهضة ، تحقق التوازن الفعّال بين الأصالة والمعاصرة .

وهذا في الحقيقة ــ هو الدرس الأساسي الذي ينبغي إدراكه ووعيه من قبل فكرنا المعاصر ، ومن قبل الصحوة الإسلامية الجديدة ، وذلك أن الإلحاح على البعد الإيمانى والأخلاقي وحدهما ــ سواء في قضية المرأة أو غيرها من قضايا النهضة ــ عادة ما يكون « مَزْلَقاً » تهدر على ذهانه طاقات الإبداع الراشدة لبناء صرح إسلامى أصيل ومتوازن وفعّال ، ولسوف تتحطم هذه المعاني الجميلة وتذوب في معترك الحياة الصاخب ، ما لم يولد « المشروع الحضاري الإسلامي الأصيل » .

(٦)

كان لسلبية مفهوم « الأصالة » لدى « قاسم أمين » وتجزيئيته ، ومن ثم ؛ انهياره وتلاشى وجوده في مشروعه للنهضة ، لاسيما بعد أن ضرب للمسلمين المثل باليابان ــ صراحة ــ لأنها قطعت ــ في تقديره ــ كل صلة بماضيها ، فاستطاعت أن تتقدم خطوات واسعة فى سلم التمدن(١) .

(١) ــ يقول قاسم أمين في كتابه « تحرير المرأة » : « رأينا في هذا القرن حادثة عجيبة ، أظنها وحيدة في التاريخ ، رأينا أمة بتمامها خلعت عوائدها وأبطلت رسومها ، وتخلت عن نظامها وقوانينها ، وطرحتها وراء ظهرها ، فقطعت كل صلة بينها وبين ماضيها ، إلا ما كان متعلقاً بجامعة شعبها ، ثم همت فبنت بناءاً جديداً مكان البناء القديم ، فلم يمض عليها نصف قرن إلا وقد شيدت هيكلاً جميلاً على آخر طرز أفاده التمدن .. » ص ٤١٢ .

كان من نتائج ذلك كله ، أن أخذ مفهوم « المعاصرة » لديه بعداً واحداً ، وزاوية واحدة ، واتجاهاً واحداً . هو تقليد أوربا ، من العلوم والتقنيات حتى الحس الفني والذوق الجمالي ، مروراً بالقيم والأخلاق والثقافة .

يقول : « ولا نرى مانعاً من السير في تلك الطريق التي سبقتنا فيها الأمم الغربية ، لأننا نشاهد أن الغربيين يظهر تقدمهم في المدنية يوماً فيوماً ، ونرى أن البلاد التي يتمتع فيها النساء بحريتهن ، وبجميع حقوقهن ، هى التي تسير كالدليل أمام الأخرى ، وتهديها في سبيل الكمال في المدنية »[1] .

وهو ينهى عن الإحتراز في هذه « التبعية » كالإفضاء بالمرأة المسلمة إلى التحلل الأخلاقي ــ مثلاً ــ وإنما هو يؤكد « حتى لو كان من المحقق أن يمررن ــ نساءنا ــ في جميع الأدوار التي قطعتها وتقطعها النساء الغربيات ، ورب سائل يسأل : إلى متى تنتهى هذه الأدوار التي تنتقل فيها النساء ؟ فالجواب أن ذلك سر مجهول ، ليس في طاقة أحد من الناس أن يعلمه ، .. وإنما نحن على يقين من أمر واحد ، وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال ، وليس علينا بعد ذلك إلا أن نجد السير فيه ، ونأخذ نصيبنا منه »[2] .

هكذا أخذت « المعاصرة » معنى « التبعية » ، وهى تأخذ عنده ــ

---

(١) ــ « المرأة الجديدة » ص ٤٨٥ .

(٢) ــ نفس المصدر ، ص ٤٨٧ .

كذلك ــ معنى الذوبان الحضاري التام ، ويرى أن هذا « الذوبان » والإنمحاق ، هو الثمرة الطبيعية للتعاصر / التمدن .

يقول : « إن الأمم المتمدنة على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين ، متشابهة تشابهاً عظيماً في شكل حكوماتها وإدارتها ومحاكمها ، ونظام عائلتها ، وطرق تربيتها ولغاتها وكتابتها ومبانيها وطرقها ، بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل ، .. من هذا يتبين أن نتيجة التمدن هى سوق الإنسانية في طريق واحدة » .[1]

وهذا الأصل العام في فهمه لمعنى « المعاصرة » ، قد عكس نفسه على معالجاته لقضايا المرأة المسلمة ، ولاسيما ما اشتهر به من حربه على « الحجاب » ، فهو يستدل على « فساده » بأنه لو كان خيراً لما غفل عنه علماء أوربا ، إذ أنه ، كيف يجهل هؤلاء العظماء الذين اكتشفوا البكتريا الدقيقة ، تلك القيمة الأخلاقية المعروفة بالحجاب ، أو كما يقول هو بنصه العميق الدلالة على تشوش معنى « المعاصرة » لديه :

« هل يظن المصريون أن رجال أوربا ، مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء ، واستخدامها على ما نشاهده بأعيننا ، وأن تلك النفوس التي تخاطر في كل يوم بحياتها في طلب العلم والمعالي ، وتفضل الشرف على لذة الحياة ، هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التي نعجب بآثارها ، يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة

(١) ــ نفس المصدر ، ص ٥٠٠ .

المرأة وحفظ عفتها ؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم ، لو رأوا فيه خيراً ؟ كلا ! »[1] .

ومقتضى هذه الرؤية ـــ كما هو واضح ـــ أن على المجتمع الإسلامي أن يسلم زمام أخلاقه وشرائعه إلى رجال أوربا العظماء ، فهم الأَعْلَوْن والأعلمون ، وهم ـــ من ثم ـــ الأقرب رشداً ، وأن دورنا في تحقيق المعاصرة هو أن نتبع الرائد الأوربي الذي يهدينا إلى كمال التمدن .

ولقد شن « قاسم أمين » حملة شديدة العنف في كتابه « المرأة الجديدة » على من ينادى بأخذ علوم الغرب وتقنيـاتهم دون قيمهم وأخلاقهم وثقافاتهم ، ويرى أن هذا مرض ووَهْم ينبغي البرء منه[2] .

إن التجديد ، والتعاصر ، أصبحا مرادفين تامين للتبعية والتغريب ، ومن ثم ؛ حق للباحث المحايد أن يرصد ظاهرة صدود المجتمع الإسلامي عن مثل هذه الدعوات ، مؤكداً أن ذلك يعود إلى خلل الرؤية النهضوية وليس إلى جهل الأمة ، أو جمودها على قديمها .

يقول : « منير شفيق » فى بحثه عن « الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات » : « إن ردود الفكر الإسلامي على بعض الدعوات التي طالبت بالتجديد ، لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد ، وإنما كانت رداً على التغريب الذي سعى إلى التسلل من خلال شعار التجديد »[3] .

---

(١) ـــ « تحرير المرأة » ص ٣٧٢ .

(٢) ـــ راجع كتاب « المرأة الجديدة » ص ٥٠٠ ومابعدها .

(٣) ـــ منير شفيق « الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات » ص ٦٧ . ط . دار القلم ، الكويت ، الأولى ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

وهذا واضح تماماً في المآلات التي انتهت إليها دعوة « قاسم أمين » ، حتى أن مسألة ذكر « الأصالة » أو بذل أي جهد إسلامى باتجاه « تأصيل » جانب من جوانب اللغة أو الثقافة أو الآداب ، أصبح يقابل باستهجان شديد من جانب « قاسم » ، ويراه عبثاً لا طائل وراءه .

فمن ذلك قوله : « لا أدرى ما هى غاية الكُتّاب الذين إذا أرادوا التعبير عن اختراع جديد ، يجهدون أنفسهم في البحث عن كلمة عربية تقابل الكلمة الأجنبية المصطلح عليها ، كاستعمالهم ـــ مثلاً ـــ كلمة (سيارة) ، بدلاً من كلمة (الأوتوموبيل ! »[1] .

ومسألة الإعتداد « بالأصالة » لدى المسلمين ، أصبحت مثيرة للهزء والسخرية لديه ، وتأمل قوله ـــ على سبيل المثال ـــ « اللغات الأوربية ، أخذت تتحول وترتقى كلما تقدم أهلها في الآداب والعلوم ، حتى أصبحت النموذج المطلوب ، في السهولة والإيضاح والدقة والحركة والرشاقة ، صارت أنفس جوهرة في تاج التمدن الحديث ، رغماً عن هذا قد أجمع قومنا على أن لغتنا لا تزال حتى الآن حافظة مركزها الأول ، ويزعمون أنها سيدة اللغات ! »[2] .

وعندما يضرب المثل بعظماء التاريخ ، فإن ذاكرته تتجه شمالا ، نحو « بسمارك » ، و « غلادستون » ، و « غامبتا »[3]

(١) ـــ « كلمات » ص ١٤٢ .
(٢) ـــ نفس المصدر ، ص ١٤٤ .
(٣) ـــ « أسباب ونتائج » ص ١٩٧ .

حتى الحس الجمالي ، والذوق الفنى ، يرى أنهما لابد وأن يتطابقا مع « الأنموذج » الأوربي ، ولذلك أبدى عظيم احتقاره لصديق مصرى له ، دخل معه متحف اللوفر ، ولم تعجبه اللوحات الفنية المعروضة ، ولم يجذب انتباهه ذوقها الفنى الرفيع [1] .

(٧)

هذا النزوع التجديدى الحاد ، والمتهور ، ورغم أنه من الواضح كونه لا يلوي على شيء من أمر أصالة الأمة ، وتميزها الحضاري ، ورغم الاغتراب الكامل في قواعده التصورية ، إلا أنه ــ مع ذلك ــ كان يحمل في داخله بذور القلق والاضطراب ، المؤذنه باستحالة إمكانية النجاح والإستمرارية للطريق الإصلاحي الذي بدأه « قاسم أمين » .

وذلك أن « قاسم » حرص في ثنايا نصوصه التى أحملت غلوه التجديدى ، على تأكيد ارتباطه بالنصوص الإسلامية ، سواء من خلال تأكيده على أن الشريعة الإسلامية تمنح المرأة حقوقاً فوق ما تتخيله أو تتصوره [2] ، أو في دفاعه المستمر عن دعوته في « الهجوم على الحجاب » بتأكيد أنه لا يخرج بها عن « حدود الشرع الإسلامي » ، وأنه إنما يجتهد « داخل إطار الشرعية الإسلامية » ولا يجيز الخروج عليها ، ويلح في ذلك المعنى كثيراً ، ومن ذلك قوله :

---

(١) ــ « كلمات » ص ١٥٠ .

(٢) ــ راجع على سبيل المثال « المصريون » ص ٢٧٢ ، « تحرير المرأة » ص ٣٢٦ « المرأة الجديدة » ص ٤٧٩ .

« ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب ، وأعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها ، غير أني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية [1] » .

فهذا النص ، الذي سجله « قاسم أمين » في كتابه « تحرير المرأة » يؤكد على أن « بذرة القلق »مازالت موجودة في صلب دعوته ، وأن طوفان التبعية الجارف ، لم يمح ــ تماماً ــ عمق الشعور بأن ثمة « أصولاً » ينبغي مراعاتها ، وأن ثمة « حاكمية عليا » في الحالة الإسلامية لا ينبغي للإصلاح الإجتماعي أن يتجاوزها أو يتعدى حدودها .

ولكن هذه « البذور القلقة » كانت من الخفوت والضعف والتميع المنهجي ، بما جعلها ضائعة ومتلاشية الأثر في هدير التدافع المحموم نحو « المعاصرة » على طريق التغريب ، فلقد وضع « قاسم أمين » أمام المرأة المسلمة « أنموذجاً حياً واضحاً » ، هو أنموذج المرأة الغربية ، والحياة الإجتماعية الغربية ، فليس يستقيم بحال أن يذكر ــ على خجل ــ بأصول إسلامية تصورية غائمة ، وهذا ما جعل منحى « التحرر » لدى المرأة المسلمة يأخذ في الإنهيار السريع ، في أعقاب دعوة « قاسم أمين » ــ إلى الحد الذي وصلت فيه المرأة المسلمة إلى التعري الكامل ــ أحياناً ــ إلا من خرقة أو خرقتين ، في حين أن النزاع الذي بدأه « قاسم » كان حول الستر الكامل إلا من قطعة ــ النقاب ــ ، ولكن المنهج النهضوى الذي وضعه ، والأصول

---

(١) ــ « تحرير المرأة » ص ٣٥٠ .

التحديثية التى بنى عليها اصلاحه ، كانت تؤدي إلى هذا المآل ، بالضرورة والحتم ، ورغماً عن أي اعتراض ولو من صاحب المشروع ذاته .

ولكن هذه البذرة القلقة ، قد نمت مع الوقت ، حتى تفجرت في الاحتجاجات النسائية الإسلامية الأخيرة على التحلل الأخلاقي ، والتعري ، وعلى مشروع « قاسم أمين » برُمَّته

(٨)

نستطيع — إذن — أن نرد فشل مشروع « قاسم أمين » للإصلاح ، إلى ذلك الاستقطاب الحاد بين قطبي : الأصالة ، والمعاصرة ، ذلك الإستقطاب الذي أضعف من إمكانيات إبداع صيغة إسلامية جادة للنهوض ، تعتمد على التوازن الفعّال والمتمازج بين الأصالة والمعاصرة ، والحقيقة أن أنموذج « قاسم أمين » يعتبر فريداً في هذا الموضوع ، وذلك أن هذا الإستقطاب الحاد بين الأصالة والمعاصرة ، لم يقع بين « قاسم » وغيره وحسب ، بل وقع الإستقطاب بين قاسم ونفسه ، على النحو الذي بيناه في بحثنا هذا .

وهذا الأنموذج من نهضتنا الحديثة ، نستطيع أن نعديه إلى الكثير من الحالات الأخرى ، والمجهودات التي نزعت إلى التحديث والتعاصر ، سواء في السياسة ، أو الأقتصاد ، أو التشريع ، أو الأدب أو الفن ، أو غيرها ، حيث آلت هذه الجهود إلى خلق حالة من الإستقطاب في رموز الفكر ، وحركة الثقافة ، بين من ينزعون إلى المحافظة على أصالة الأمة ، أو من يبحثون عن وجود سَريع لها في قطار التحديث ، وكلا الطرفين أخطأ في حق نفسه وحق

الآخرين ، وحق الأمة ، وذلك أن منحى « الأصالة » تلازم مع التجزيئية المضللة للوعي الحضاري ، ومع السلبية العاجزة عن احتواء الحاضر وتقدير المستقبل ، فانتهى أمر ذلك المنحى إلى ما يشبه « الجمود » ، وأما منحى « التحديث » فقد تلازم مع القفز فوق اعتبارات أصالة الأمة ، فافتقد القدرة على معاناة البحث عن منهج إسلامي رشيد للنهوض والتمدن ، فانزلق على ذهان التقليد والمحاكاة للأنموذج الأوربي الجاهز ، فانتهى به الحال إلى « التبعية » و « التغريب » ، وأضاع على الأمة جهوداً كبيرة كانت تأمل من ورائها تحقيق قفزة ما في المدنية الجديدة .

وتأتي الصحوة الإسلامية الجديدة ــ كما قدمنا ــ معلنة سقوط مشروع النهضة القديم ، ومؤذنة بضرورة البحث عن « خطة جديدة » للنهوض ، تستطيع أن تتجاوز « عجز » الجهود السابقة ، وأن تتحاشى المزالق المنهجية والنفسية التي انزلقت إليها ، بحيث نبني نهضتنا على توازن جاد وفاعل بين ضرورات الأصالة ومقتضيات المعاصرة ، لتعيش أصالة الأمة في حنايا عصرها الجديد ، وتكون حداثة الأمة امتداداً تجديدياً لوجودها الإنساني المتميز والمتفوق ، وهذا لايأتى ــ بطبيعة الحال . إلا وفق تخطيط أكثر رشداً ، وأضبط منهجاً ، وأبعد عن التهور والعصبية ، وأنأى عن الإستهال المفضى إلى السطحية ، حتى يأتي بناءاً متناسقاً وفذاً ، على قواعد ثابتة ، وأرض لا تميد .

وفي سبيل هذا الأمل المنشود ، جاءت محاولتنا هذه ، لرصد مكامن الخلل في المشروع الأول للنهضة ، من خلال فكر واحد من أبرز رموزه ، وأكثرهم إثارة ، للجدل .

* * *

مدرسة محمد عبده

من مأثورات العرب الشهيرة ، ماتناقلته كتب التراث عن المساجلة العاجلة بين أعرابي وخصمه فى إثبات وجود الله تعالى ، وكانت المقدمة المنطقية التي اتكأت عليها بديهة الأعرابي لكي يبرهن على إيمانه هي قوله : « إن البَعْرة تدل على البعير ، وأثر السير يدل على المسير » واستدل أو خلص من هذه المقدمة إلى إثبات وجود الصانع المدبر لهذا الكون الكبير المحكم .

والبديهة الفطرية الغضة تفيدنا كثيراً في تأمل مسار تاريخ فكرنا الإسلامي الحديث ، ولا سيما حركات الإصلاح والتجديد ، وما بثته في ديار الإسلام من أفكار ، وما نفثته من روح إنسانية تنحى باتجاه هذه الوجهة أو تلك ، وذلك أننا ــ في سبيل البحث التاريخي ــ نستطيع أن نستخدم قاعدة « البعرة والبعير » لاستخلاص الموقف الإنساني العام لمدرسة فكرية أو شخصية محورية كان لها أثرها في مسار النهضة الحديثة ، بحيث ننظر إلى مواقف أصحاب المدرسة ، ومآلات توجهاتهم ، أو نتأمل في التكوين النفسي والمذهبي لمريدي هذا المصلح أو ذاك ، فنصل ــ بالضرورة ــ إلى تفهم أكثر عمقاً للحالة الروحية والجوهر المذهبي الذي كان يوجه أفكاره .

ذلك « الجوهر » الذي كثيراً ما يصعب الكشف عنه ، واستبانة أغواره من خلال الكتابات أو المؤلفات المباشرة ، لأن الحس المشهود يؤكد بأن صاحب الفكر غالباً ما يتخير المداخل التي ينفذ بها إلى عرض فكرته بالصورة التي تحتمل أوجهاً عدة ، في اللحظات التي يكون فيه الواقع بالغ التعقيد ، ومشكلاته شديدة الحساسية مما يجعل الباحثين أكثر حَيْرة في فهم مقصوده ، أو الجمع بين أطراف كتاباته ، وغالباً ، ينقسم الباحثون ــ بسبب ذلك ــ في تقدير شخصية هذا المفكر ، أو الحكم على وجهة هذه المدرسة .

قلنا أن المدرسة الإصلاحية التي تزعّمها الشيخ محمد عبده ، بدأت وجهتها الإصلاحية أو التجديدية ، من الوجهة الخطأ ، أي وجهة الموالاة والتعايش مع الإستعلاء الاستعماري في ديار الإسلام ، فكان ذلك ــ في تقديري ــ المَزْلَق الذي أهدرت به مجهودات الاصلاح ، بل ! وانحرفت بسببه إلى باطل من القول والعمل ، انتهي إلى إجهاض حركة النهضة الحديثة ، وجعلها خرقاً ، تؤتي من قبله الأمة في دينها وقيمها وحضارتها .

في كتابه « مصر الحديثة » يحكي اللورد كرومر ، ممثل الاحتلال البريطاني في مصر أن العفو الذي صدر عن الشيخ محمد عبده قد جاء بضغط من الانجليز أنفسهم [١] .

وإلى هنا ، والأمر لا يثير الغرابة الحادة ، ولكن الذي يثير الحيرة الحقيقية أن الشيخ محمد عبده ، عندما صدر العفو عنه ، وعاد من منفاه في « بيروت » ،

---

(١) أحمد أمين « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » ص ٣٣٦ ط ــ مكتبة النهضة المصرية ــ الرابعة ــ ١٩٧٩ .

وضع تقريراً شاملاً لإصلاح النظام التعليمي ، فتوجه به مباشرة إلى اللورد كرومر ، حيث سلّمه التقرير [1] .

وهذا الموقف يعطي إيحاءاً قوياً ، بأن الشيخ محمد عبده ، ومدرسته بالتبعية ، قد رأت أن الإصلاح « التجديد » لا يتم إلا عن طريق « الاستعمار » ، لا عن طريق رفض الاستعمار ومجابهته وتحديه ، والمبادرة الوطنية بذلك الإصلاح .

وكانت « البعرة الكبيرة » تتمثل في تكوين « حزب الأمة » المصري سنة ١٩٠٧ ، ذلك الحزب الذي تبني الدفاع عن الوجود البريطاني الإستعماري في مصر ، وكان الحليف الأول للسياسة البريطانية ، ذلك الحزب الذي يحكي عنه « تشارلز آدمز » في كتابه « الإسلام والتجديد في مصر » أنه « ضم عدداً كبيراً من شيعة محمد عبده » [2] .

وينقل « آدمز » في كتابه المذكور ، عن التقرير السنوي « للورد كرومر » ممثل سلطة الاحتلال في مصر ، قوله « إنني أرى أن الأمل الوحيد للوطنية المصرية ، في معناها العملي الصحيح ، إنما هو معقود بأعضاء حزب الأمة » [3] .

وعندما يتحدث ممثل سلطة الاحتلال بفخر عن « الوطنية » العملية ،

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص ٣٣٩ .

(٢) « الإسلام والتجديد في مصر » ص ٢١٤ ط ــ لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ــ بدون تاريخ .

(٣) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

فتلك ــ بلاشك ــ تكون « بعرة » جديدة ، تدلنا على طبيعة البعير الذي أخرجها ! .

والحديث عن مبادىء وأفكار « حزب الأمة » بالتفصيل هو مما يطول بلا طائل ، ولكن حسبك أن تذكر أن الأستاذ أحمد لطفي السيد ، الملقب في العالم العربي اليوم ، بأستاذ الجيل ، كان المتحدث الرسمي لهذا الحزب « العميل » وقد وجد في نفسه الشجاعة لكي يدوّن في مذكراته أنه « ذهب إلى اللورد كتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف كرومر ، ذهب إليه يطالبه أن يبدل العلم المصري بالتركي ويعلن استقلال مصر عن تركيا »[1] .

أرأيت حجم «العبرة»؟ إيذهب المصلح المصري إلى المحتل الانجليزي ، يطالبه أن يحقق له الاستقلال ــ ليس عن انجلترا ــ ولكن عن دولة الخلافة !!

وذلك شبيه بما فعله « المصلح » ولي الدين يكن ، عندما أصدر كتابه « المعلوم والمجهول » ، حيث صدّره بصورة للورد كرومر وكتب تحتها « مصلح مصر » !!

وكان الشاعر المصري المعروف « حافظ إبراهيم » من تلاميذ الشيخ محمد عبده ومريديه ، فهل بعد شعره عن مؤثرات روح هذه المدرسة ؟! ، وتحديداً هل من فراغ أتى بيتاه :

آن يا شعر أن نفك قيوداً قيدتنا بها دعاة المحال

فارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشم ريح الشمال !

---

(١) « قصة حياتي » ص ١٢٩ ط ــ كتاب الهلال ، العدد ٣٧٧ .

وريح الشمال ، هي ريح أوربا بطبيعة الحال !

وكان « سعد زغلول » الزعيم المصري الشهير من أخلص مريدي الشيخ محمد عبده وتلامذته ، وبعد وفاة الشيخ بعام واحد سنة ١٩٠٦ ، تقلد سعد زغلول « نظارة المعارف العمومية » — وزارة التعليم — ويروي « تشارلز آدمز » في كتابه سابق الذكر ، أن سلطات الاحتلال البريطاني قد اختارت سعد زغلول لهذا المنصب — وهو من حزب الأمة — « لكي يقضي على روح الثورة التي نشرها مصطفي كامل ، بتهييجه المتواصل بين تلاميذ المدارس ، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب ، وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً ، وأصبح الإخلاد إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية » [١] .

ويضيف « آدمز » « وبذل سعد زغلول جهداً عظيماً في هذا السبيل » [٢] .

أي أن تلاميذ « محمد عبده » كان من وظيفتهم التصدي للإنتفاضات الطلابية على الإستعمار البريطاني واجهاضها !

وبعد ذلك بثلاث سنوات سنة ١٩٠٩ وقف سعد زغلول في مجلس شورى القوانين ، ودافع دفاعاً مشهوداً عن اقتراحات الحكومة الخاصة بمد الأجل لامتياز قناة السويس — لصالح المستعمرين — مما أهاج عليه الوطنيين المصريين حينها .

والطريف أن « تشارلز آدمز » — وهو من المدافعين بشدة عن مدرسة محمد

(١) « الإسلام والتجديد » ص ٢١٩ .
(٢) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

عبده ، يعلق على موقف سعد زغلول الأخير ، بقوله « على أنه عندما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع البريطانيين ، كان في الواقع يسلك السبيل نفسه الذي سار عليه محمد عبده ، والذي أصبح من مبادىء شيعته فيما بعد »[1] .

والمصريون لا يزالون يذكرون « حادثة دنشواى » التي فتك فيها الإنجليز بالفلاحين المصريين ، وعقدوا محاكمة صورية لهم بدعوى قتلهم أحد جنود الاحتلال ، وأعدم على أثرها جماعة من الفلاحين ، والمهم في الحادثة أن ممثل الإدعاء الذي طالب بالقصاص من « الفلاحين » كان المحامي « إبراهيم الهلباوي » أحد تلامذة الشيخ محمد عبده !

وكان أحمد فتحي زغلول ، شقيق سعد زغلول ، من مريدي الشيخ محمد عبده ، وكان يمثل في « النهضة الحديثة » أبرز من قام بعملية الترجمة القانونية والأخلاقية والاجتماعية ، عن الفكر الأوربي الحديث إلى اللغة العربية ، على أساس أن « الترجمة » هي سبيل النهضة ، أي أن « النهضة » تأتي من خارج ، ولا تنبع من « داخل » ، ومن أشهر كتبه التي ترجمها كتاب « سر تقدم الإنجليز السكسونيين » !

والشواهد عديدة في هذا الشأن ، ويكفي ما قدّمنا ، لكي نخلص إلى سؤالنا : ترى ! هل هذه الوجهة المشبوهة أو المنحرفة في الإصلاح ، كانت تسري هذا السريان العام في تلاميذ الشيخ محمد عبده ، دون أن تكون بذرتها ، وروحها في شخصية « محمد عبده » ذاتها ، وما كان يبثه في حواريه من أفكار ، ويحركه فيهم من مشاعر ؟!

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

الاستقطاب الفكري

تمثل حركة الإستشراق الحديثة والمعاصرة ، منعطفاً فكرياً وتاريخياً بالغ الأهمية ، في المسار التاريخي لحركة الفكر الإسلامي ، وذلك بما فرضته من تحديات ، وما خلّفته من مناهج وإشكاليات فكرية ، أثّرت تأثيراً عميقاً في البحث الإسلامي التراثي ، والبحث الإبداعي المعاصر ، وحددت مجرى فاعليته .

والحركة الإستشراقية ، لم تكن لتأخذ هذا الحجم الكبير من الخطورة في العقل الإسلامي ، إلا من خلال ظرف تاريخي ، وحالة حضارية معينة ، تمثلت في موقعة الإتصال الحديث بين الفكر الإسلامي والفكر الأوربى فلقد وقع هذا الاتصال ، والذي يؤرخ له الباحثون عادة برحلة « رفاعة الطهطاوي » (١٨٠٠ ــ ١٨٧٣ م) على رأس بعثة « لمحمد علي » إلى فرنسا ، في وقت كان فيه المجتمع الأوربي يعيش حالة استعلائه الحضاري الناهض والفنّي ، ويعيش حالة من الفاعلية الفكرية الناشطة ، المتحددة ، بينما كان العالم الإسلامي ، يَغِطّ في سَكينة حضارية ، توقفت بحركته الحضارية ، ومعها حركته الفكرية الإبداعية ، ومن ثَم : فقد كان النتاج الفكري والمنهجي الذي أتى به المستشرقون ــ أبناء المناخ الفكري النشط والفاعل والمتجدد ــ يمثل أول إبداع فكري إنساني جديد ، حول قضايا الإسلام ــ بغض النظر عن نزاهته أو عدمها ــ يقابله العقل المسلم ، الذي أَلِفَ ــ منذ قرون ــ

مراوحة الاجترار ، وأعلن عقيدته بأن « ليس في الإمكان أفضل مما كان » !.

ومن ثم : فقد كانت صدمة مربكة لهذا العقل ، أن يجد من يقطع عليه هذا الركود الحضاري العميق ، ليفرض عليه قضايا جديدة ، ومناهج لا عهد له بها ، ورؤى حديثة لمشكلات قديمة ، وغير ذلك مما لا يسعه الهرب منها أو إرجاء المواجهة معها ، وإنما يتحتم عليه اتخاذا موقف واعٍ ومدرك لأبعاد هذه القضايا المُلِحّة .

ولما كان الخَدَر العقلي الذي ترسب منذ قرون ، غير قابل للإنتفاض الفجائي الأسطوري ، الذي يُمكّن الإنسانَ المسلم حينها من مجابهة هذا التحدي ، وتحت ضغط الطرح الاستشراقي الملح ، اندفع العقل المسلم إلى إعلان المواقف العاجلة تجاه الطرح الجديد ، سواء جاء الموقف بالرفض أو بالموافقة ، إلا أنها — في الحالتين — كانت تراوح حول الطرح الاستشراقي ، وتدور في فلكه ، وقوالبه التي فرض علينا الرؤية من خلالها ، ومن هنا انسحب العقل المسلم إلى حالة من « الإستقطاب الفكري » وجهت فاعليته من بعد ، وحتى الآن .

نستطيع القول — إذن — بأن « الإستقطاب الفكري » الذي نعنيه هنا ، هو ارتباط فاعليتنا الحضارية في شقها الفكري الإبداعي ، بالطرح الإستشراقي لقضايا و مشكلات الفكر الإسلامي ، والإنسحاب في معالجاتنا لقضايا التراث ، إلى حالة من « الإنجذاب » حول القالب الاستشراقي ، سلباً أو إيجاباً ، من غير ما قدرة على التفرد والتميز ، بالإبداع العقلي الذاتي ، المتحرر من ضغط التبعية الفكرية الواعية أو اللاواعية ، لهذا النّتاج .

ومن الأهمية بمكان ، أن نؤكد على أن ظاهرة (الإستقطاب) لا تتوقف على التبعية الفكرية الواعية والمباشرة للطرح الإستشراقي لقضايا الفكر الإسلامي وتراثه

كذلك ، أو الإيمان بمصداقية رؤيته ، والمضامين التي فرّغها في قوالبه ، وإنما « الإستقطاب » يشمل كذلك الكثير من مواقف الرفض والإنكار للرؤية أو المضمون الإستشراقي في قضية إسلامية ما ، إذ إن « الإستقطاب » ــ في صميمه ــ هو حالة من الإنجذاب إلى « الإشكالية » التي يفرضها البحث الاستشراقي ، والدوران في فلكها ، مما يؤدي ــ في النهاية ــ إلى قَوْلَبة قضية الإسلام ، من خلال القوالب المنهجية والفكرية ، التي صاغها الفكر الأوربي ، فتصبح « رسالة الإسلام » ، عبارة عن « ملحقات » أو ــ بالضبط ــ « تذييلات » فكرية ، على القضايا التي يفجرها العقل الأوربي ، والذي تصبح نتاجاته وقوالبه وإشكالياته ، هي « الرسالة الأصلية للإنسانية » أو « المحورية الأساسية » لحركة الفكر الإنساني .

والعقل الإسلامي الحديث ، كان مؤهلاً ــ كما قدّمنا ــ للإنسحاب إلى هذا « الشَّرك » الفكري والحضاري الخطير ، حيث كان يعيش حالة الصدمة والانبهار ، بالإستعلاء والسَّبق الحضاري الأوربي الكبير ، فأصبح لا يستطيع أن يحدد موقعه الحضاري ، وبالتالي : رسالته الإنسانية ، إلا بالنسبة إلى هذا البناء الحضاري الكبير ، وقد عزز من وجود هذا « المأزق » حالة أخرى ، من الجهالة العامة بالقيم القرآنية الأصيلة ، والغبَش المتراكم ، حول مدركات الرُّوح الإسلامية الأولى .

وقد ترتب على ذلك ، أن انقسم الفكر الإسلامي الحديث ومباحثه إلى شِقين ، شق انحصر إبداعه الفكري في تأييد الطرح الأوربي (الإستشراقي) لقضايا الإسلام ، ويبذل جهده في تبرير مشروعيته من خلال نصوص الإسلام وتراثه ، وشق آخر انحصر إبداعه الفكري في رفض هذا « الطرح » الإستشراقي لقضايا الإسلام ، وبذل جهده في نقد هذا « الطرح » من خلال نصوص الإسلام ــ أيضاً ــ وتراثه ومن ثَمّ : كان البديل الضمني الذي (أبدعه) هو تهذيب وتقويم (القالب) الأوربي ، أو الإشكالية الأوربية . وقد تكون ظاهرة الإستقطاب واضحة ومفهومة

في الفريق الأول ، إلا أنها في حالة الفريق الثاني ، قد تكون خفية أو دقيقة المسلك ، فيلزمنا أن نضرب مثالاً توضيحياً لها :

لقد واجه السيد جمال الدين الأفغاني ، في أواخر القرن الماضي ، « إشكالية » فكرية ، عبرت إلى بعض المجتمعات الإسلامية في الهند وغيرها ، وأثّرت في فكر نفرٍ من المثقفين المسلمين ، وتلك هي فكرة « الإشتراكية » فهاجم (الأفغاني) الفكرة هجوماً شديداً ، خاصة مضمونها اللاديني الإلحادي ، ثم انعطف ــ خلال رده ــ إلى تقديم رؤية جديدة للفكرة (الإشتراكية) محاولاً استخلاص بعض شواهدها من نصوص الإسلام وتراثه ، أي أن الأفغاني ــ دون أن يدري ــ قد انجذب إلى شَرَك (الإستقطاب) الفكري ، الذي قَوْلَبَ الحلَّ الإسلامي الأصيل والرباني لمشكلات المجتمع الإنساني ، في « قالب » فكري مذهبي ، أنتجه العقل الأوربي ليواجه به إشكاليةً مجتمعية أوربية ، أي أنه ــ بوجه آخر ــ تحولت رسالة الإسلام الاجتماعية ، عبر طرح الأفغاني ، إلى تذييل أو تعقيب ، على الفكرة المحورية ، والرسالة الأصلية ، التي تمثلها ــ بطبيعة الحال ــ فكرة « الإشتراكية » وقد اندفع العقل الإسلامي المعاصر ، من بعد الأفغاني ، في سلسلة متعاقبة ومتتالية من حالات (الإستقطاب) المتنوعة ، حول فكرة « الإشتراكية » .

* * *

كثيراً ما نقابل ، في طروحات بعض الباحثين العرب والمسلمين عامة من المعاصرين ، مصطلحي « الديمقراطية » و « الثيوقراطية » ، ويرتبط بهما سؤال محوري ، تتنوع الإجابة عليه ، حسب الرصيد الثقافي ، والخيار الحضاري ، لصاحب الجواب ، والسؤال هو : هل نظام الحكم في الإسلام ديمقراطي أم ثيوقراطي (ديني) ؟ وتتفرع من هذا المحور (الإشكالية) أسئلة عدة عن علاقة الدين بالدولة ، ونحو ذلك .

وهذه (الإشكالية) ، هي أوربية صرف ، بقوالبها ومصطلحاتها ، ترتبط بتحولات حضارية ، وتجارب مجتمعية ، وتكوينات عقائدية ونفسية معقدة ، شهدها التاريخ الأوربي ، أي أنها ــ في حقيقتها ــ خصوصية فكرية ومجتمعية أوربية ، لاتعني الفكر الإسلامي ، والمجتمع الإسلامي أصلاً .

إلا أن (التوجيه) الإستشراقي ، استطاع أن يسحب العقل الإسلامي المعاصر إلى هذه (الإشكالية) ونجح في فرض حالة(الإستقطاب)عليه تجاهها ، من خلال هذه السلسلة من الأبحاث الجديدة ، التي نشطت ــ ولما تزل ــ تبحث في إشكالية الديمقراطية ، والثيوقراطية (الحكم الديني في الإسلام) وانقسم الفكر الإسلامي إلى قسمين : قسم يرى أن الحكم في الإسلام ديمقراطي غير ثيوقراطي ، وقسم يرى أن الحكم في الإسلام ، أو على الأقل : في التاريخ الإسلامي ، كان ثيوقراطياً غير ديمقراطي ، وبين هذا وذاك اجتهادات أخرى « مبدعة » ؟ ! تقترب هنا تارة ، وهناك تارة أخرى .

أي أن نظام الحكم في الإسلام ، أصبح « تذييلاً » على فروضات قوالب نظام الحكم ، كما طرحه العقل الأوربي الحديث .

الطريف في هذا المقام ، أن باحثاً أوربياً حديثاً ، هداه الله تعالى إلى الإسلام ، لاحظ ــ منذ وقت مبكر ــ هذا المأزق الذي انسحب إليه الفكر العربي والإسلامي ، فكتب « محمد أسد » (ليوبولد فايس) يقول : (إن السؤال الذي كثيراً ما يتردد على الألسنة ، وهو : هل الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية أم لا ؟ لا نستطيع الإجابة عنه بالنفي أو الإثبات) .

ثم أضاف موضحاً كلامه ، وموضحاً معه المنهج السَّوِيّ ، الذي يحترم تميزه

وتفرده وأصالته غير المستقطبة إلى « أفلاك فكرية وثقافية أخرى » ، أضاف الرجل يقول : « إنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام ، على الأفكار والأنظمة الإسلامية ، إن للفكرة الإسلامية نظاماً اجتماعياً متميزاً ، خاصاً بها وحدها ، يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام أن يُدرس ويفهم ، إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة ، وإن أي شذوذ عن هذا المبدأ ، سوف يؤدي حتماً إلى الغموض والالتباس ، بدلاً من الوضوح والجلاء ، حول موقف الشرع الإسلامي تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية ، التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر .»[1] .

ثم إن الإستقطاب الفكري ، بدأ يأخذ منحى جديداً ، أشد صراحة . وأكثر جرأة ، في لحظتنا الراهنة ، ولا سيما بعد أن انقسم المجتمع الأوربي ، ومن ورائه معظم المجتمع الإنساني ، إلى وجهتين : الوجهة الإشتراكية « الشرقية » ، « والوجهة الليبرالية » الغربية ، وقد ترتب على ذلك تميز الطرح الإستشراقي في اتجاهين أيضاً ، نستطيع أن نضبطهما بالطرح الإستشراقي الإشتراكي ، ويمثله الآن عدد من المستشرقين المعاصرين ، الذين يملكون تأثيراً فاعلاً في حركة الفكر العربي المعاصر ، أمثال « اغناطيوس كراتشفوفسكي » ، و « مكسيم رودنسون » ، و « إيف لاكوست » ، ثم الإستشراق الغربي ، والذي يمثل الامتداد الطبيعي لحركة الإستشراق الأوربية الحديثة .

---

(١) راجع : « منهاج الإسلام في الحكم » ص ٥١ ، ٥٢ تعريب / منصور ماضى ط . دار العلم للملايين / بيروت « الثالثة » ١٩٦٧ .

ومن ثم ، فقد بدأت مرحلة جديدة من « الإستقطاب » الفكري ، باتجاه ذَيْنِكَ القطبين ، حتى أن باحثاً عربيا معاصراً ، كتب — في حماسة شديدة — مدافعاً عن الإستشراق الإشتراكي ، فقال ، « إن الحركة الإستشراقية الحديثة ، التي نشأت وتبلورت في ظل نشوء وانتشار الفكر الماركسي ، استطاعت أن تكشف ذلك التواطؤ التاريخي (؟ !) الذي عقدت أواصره ، وحيكت خيوطه بين الإستشراق الإمبريالي والسلفوية العربية في الوطن العربي ؟ ! »[1] .

أي أن حالة « الإستقطاب الفكري » قد انتهت إلى أن يكون الفكر العربي المعاصر ، ممثلاً لمنصب « المتحدث الرسمي » — في بلاد الإسلام — باسم الحركات الإستشراقية ، في الشرق والغرب .

ظاهرة الإستقطاب الفكري — كما هو واضح — تحمل دلالات سيئة ، ليست في صالح حركة فكرنا المعاصر ، وتطلعاتنا إلى النهوض ، وإثبات حق الوجود الإنساني الفاعل والمتميز ، إذ أن استمرار هذه الظاهرة يبرهن — من غير شك — على أن فكرنا العربي لا يزال يعيش مأزِق الصدمة الحضارية الحديثة ، وارتباكاتها النفسية والعقلية ، بل يمكننا أن نؤكد — في وضوح وصراحة — بأن استمرارية هذه الظاهرة ، في فعاليات فكرنا المعاصر ، هي بمثابة الإعتراف الضمني الكامل بالإفلاس الفكري ، والخَوَاء الثقافي ، وإذا جازت المقايسة بين مأزِقنا الحضاري في شقه الماديّ ونظيره في شقه الفكري ، فإننا نقول ، بأننا بدلاً من أن نحاول إنتاج غذائنا العقلي ، الذي نطعّم به بِنيتنا الحضارية ، ونجدد دمها ورُوحها وحيويتها ، ونعمّق به أصالتها ، ثم نطعم منه

---

(١) راجع : د . طيب تيزيني « من التراث إلى الثورة ».ص ١٤ ط . بيروت « الثالثة » ١٩٧٩ .

غيرنا ـــ كأصحاب رسالة ـــ أصبحت كافة مجهوداتنا منحصرة في محاولات قسر « معداتنا العقلية والمعرفية » على هضم ما يقدم لنا من غذاء عقلي ، غربي المنبت والرِّواء والروح والمذاق .

وإذا كان المجتمع العربي المسلم ، قد شهد مؤخراً ، بوادر يقظة إسلامية واعية وفاعلة ، على مستويات حضارية عديدة ، مما يُؤمَّل منه النجاح في إعادة تكوين فكرنا الأصيل ، وإعادة ضبط « فلكنا الثقافي والمعرفي » فإن أَسْرى مأزق « الإستقطاب » ، قد نَشِطوا مؤخراً في محاولات مُلِحّة ومتتالية لفرض حالة « الإستقطاب » على هذا الإحياء الإسلامي الكبير ، مما يؤدي ـــ لو نجح مسعاهم ـــ إلى عرقلة هذا الإحياء الجديد ، أو صرفه عن وجهته الأصيلة ، ورسالته المتميزة .

فقد أصبح مألوفاً أن تسمع من أسرى الإستقطاب ، عبارات من مثل : يجب على الصحوة الإسلامية أن تحدد موقفها من قضية « الديمقراطية» والحكم الديني ، أو يجب على الدعاة المسلمين أن يوضحوا موقفهم من (الحل الإشتراكي) ، أو يجب عليهم أن يحددوا موقفهم من « العَلْمانية » وغير ذلك ، وعلى الرغم من أن هذه الإشكاليات ، ذاتها ، مشوشة في أذهان أصحابها ، ولا يكادون يتفقون على معنى محدد ، أو مضبوط لها ، إلا أن الشاهد الذي نعنيه من ذلك ، هو أن حالة « الإستقطاب » قد تعمقت وتجذرت في حنايا عقول أصحابها ونفوسهم ، إلى الحد الذي لم يعودوا معه يتخيلون ، أو يتقبلون ، أن يخرج نتاجٍ فكري إبداعي جديد وأصيل ، ذاتي ومتميز ، منفلتاً من أَسْر دائرة الإستقطاب ، ذلك الإرث الإستشراقي النَّكِد ! .

التَّجْدِيدُ وَالتَّبْدِيدُ
(١)

عندما نتحدث عن تجديد الفكر في تاريخنا الإسلامي الحديث ، منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ، فإنما ينصرف المعنى مباشرة إلى الفكر الإسلامي وحده ، وذلك أنه في ذلك الحين لم تكن الإزدواجية الفكرية قد حدثت في منظومتنا الفكرية والثقافية بأفرعها العديدة ، فالإسلام كان هو المصدر الوحيد للهدى والنور في المجتمع المسلم ، ثم هو الحاكم والمهيمن على أي روافد أخرى للثقافة أو المعرفة تنساب من حضارات أخرى إلى ديار الإسلام وفلكها الثقافي والمعرفي .

ومن ثم ؛ كان طبيعياً أن تكون كافة حركات الإصلاح والتجديد في الشرق منذ ذلك الحين وحتى أوائل القرن العشرين نابعة من جهود دينية إسلامية ، وعبر نشاطات علمية إجتهادية شرعية ، فلماذا وقعت الثنائية في الفكر الإسلامي ، وغاب التجانس عن حركة التجديد ؟ !

لقد كان الصدام الحضاري والعسكري الكبير بين الحضارة الأوروبية المتفوقة ، والحضارة الإسلامية الذابلة في القرن التاسع عشر ، هو المحرك الأكبر لضرورات الإصلاح الشامل والكامل للأوضاع العامة في المجتمع

الإسلامي ، صحيح أن الغزو الأوروبي لم يقصد أن يثير بواعث هذا الإصلاح في ديار الإسلام ، وإنما جاءت هذه الإثارة كنتيجة طبيعية لضخامة الصدمة التي تلقاها العالم الإسلامي ، تلك الصدمة التى حملت شيخ الجامع الأزهر في مصر ، الشيخ حسن العطار : (١٧٦٦ ــ ١٨٣٥م) ليطلق صيحته الكبرى « إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها » .

هذه الشحنة النهضوية الحادة التي سرت في أوصال المجتمع الإسلامي ، حتى دعت مسلمي « جاوة » إلى أن يبعثوا بسؤالهم الشهير إلى الأمير شكيب أرسلان [لماذا تقدمت أوروبا ، ولماذا تخلف المسلمون ؟] إن هذه الشحنة كان من المؤمل فيها أن تطلق مجهودات النهضة والتجدد الإسلامي إلى آفاقها الرحبة ، لكى تنقل البلاد نقلة بعيدة ، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها .

ولكن التطور التاريخي للمجتمع الإسلامي الحديث ، يكشف لنا عن الحقيقة المرة ، وهي أن هذه الشحنة النهضوية الكبيرة قد تبددت بمرور الوقت لتذهب هدراً بلا قيمة ، أو تصل إلى حائط مسدود فتموت عنده ، أو تنتكس في عكس الاتجاه المفروض أن تسير فيه ، فتنتهي وبالاً وخساراً على الأمة ، وليس تجديداً وتقدماً .

ولقد جاء هذا الخلل النهضوي الخطير ، مترتباً على وهَمْ منهجي في ما يختص بمفهوم التجديد الإسلامي ، حيث أن مصطلح التجديد لم يكن يدل على إحياء القيم الإسلامية الأصيلة للبناء عليها ونقض ما عساه علق بها من ضلالات القرون ، والاستجابة الإيجابية القوية للتحدي الأجنبي برفض هيمنته وحفظ الفواصل معه ، ثم مسابقته في ميادين تفوقه التقنية والعلمية ، وإنما تحول

اصطلاح « التجديد » إلى إفادة معنى « التعايش » مع التفوق الغربى ، والخضوع له ، وما يتبع ذلك من تقارب نفسي « ولاء » ، وتقارب سياسي « تبعية » ، وتقارب فكري وثقافي « تغريب » .

ومن هنا وقعت الثنائية المربكة في المجتمع الإسلامي روحياً وفكرياً وسياسياً ، وانقسمت الأمة إلى فريقين لا يلتقيان ، وتبددت مجهودات الإصلاح في النزاع بين الفريقين ، وضاعت شحنة الغضب النهضوي هدراً ، بالموت البطيء ، حتى يأس المسلمون من إمكانيات النهوض والتجدد ، إلا ما رحم ربك !

لقد ضاعت جهود النهضة وتبددت شحناتها ، عندما مال منحى التجديد إلى « المعايشة والخضوع » ، وابتعد عن روح الجهاد والمواجهة .

لقد عقد رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـــ ١٨٧٣م) فصلاً في كتابه « مناهج الألباب المصرية ، في مباهج الآداب العصرية » ، جعل عنوانه « في أن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية ، واعتبارهم في الوطن كالأهلية » ، وقد كتب رفاعة ، الذي يعتبر رائد الاصلاح في العالم العربي ، كتب تحت هذا العنوان يمجد القائد المصرى الفرعونى « أبسماتيك الأول » واعتبره « فخر الدولة المصرية في الأزمان الجاهلية » ، ثم بيّن سبب فخره فقال : « لأنه أول ملك مصري قرّب اليونان إلى بلاده ، واستمال قلوبهم بتوظيفهم برياسة أجناده ، وخالف بذلك عوائد أسلافه ، وأقطعهم الإقطاعات من الأراضي المصرية ، وسوّى بينهم وبين

الجنود الوطنية ، وجعلهم من المقربين في المعيشة .. وأغدق عليهم غاية الإغداق »[1] .

هذه البذرة التي كشفت عن وجودها في بواكير محاولات الإصلاح كلمات الطهطاوى ، توضح لنا أن الميل إلى « المعايشة » كان يتسرب إلى نفوس المجددين شيئاً فشيئاً ، والغريب أن الطهطاوي يكتب هذا الكلام ، الذى يهديه إلى محمد علي حاكم مصر حينذاك ، في نفس الوقت الذي كانت فيه الجحافل الفرنسية تعزز مواقعها في غزوها للجزائر المسلمة ، لكي تحوز على الإقطاعات الكبيرة ، وأيضاً ، فقد كانت مصر ذاتها لم تنس ما فعله الفرنسيون بها من إذلال واستعمار على مدى ثلاث سنوات وُلد في لهيبها رفاعة الطهطاوى ذاته !

ويذكر في هذا السياق محاولات حركة أحمد خان في الهند (١٨١٧ ــ ١٨٩٨م) ، تلك التي يصفها بعض الباحثين ــ مثل أحمد أمين ــ بأنها حركة تجديد وإصلاح ، وكيف أنها بدأت ولاءاً روحياً مع الغرب (الانجليز) ، وميلاً إلى التعايش ، ثم انتهت بمحاولة تخريب الإسلام ذاته !

ومع فارق الشبه ، نلمح إلى المحاولات الإصلاحية التي حاولها الأستاذ الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥م) في مصر ، وهي المحاولات التي بدأت ــ هي الأخرى ــ من الطريق الخطأ ، أو عبر مَزْلَق التعايش مع الغرب ، على النحو الذي قدمنا في هذا المقال ، وليس على أساس الجهاد والمواجهة .

ويحضرني في هذا السياق قصة فتواه الشهيرة ، بإباحة لبس القبعة ، وهي

---

(١) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى ص ٣٩٣ جـ١ .

الفتوى المعروفة باسم « الفتوى الترنسفالية » ، حيث بعث بعض المسلمين يسألون الشيخ محمد عبده بقولهم : يوجد أفراد بهذه البلاد (الترنسفال) يلبسون البرانيط لقضاء مصالحهم ، وعود الفوائد عليهم ، فهل يجوز ذلك أم لا ؟ فكانت إجابة الشيخ المجدد بالجواز وقال : « أما لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول في دين غيره ، فلا يعد مكفراً ، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره ذلك » .

وواضح أن ما يخاف منه مسلمو الترنسفال ، ويتوجسون منه ليس هو « حرقة الشمس » ، وإنما القصد الواضح ، أن البرانيط هي رمز للغرب في ديار الإسلام ، وعلامة من علاماتهم ، مما يوجب التميز عنهم بها ، في ذلك الوقت الذي هم فيه مستعمرون لديار الإسلام ، ومستعبدون لأهل الإسلام ، أما التشبه بهم ، فهو مَظِنّة الإعتراف بفضلهم ، والإقرار بعلوهم ، والإشهار بإمكانية التعايش معهم ، ولهذا السبب كانت الثورة الكبيرة من علماء الإسلام على هذه الفتوى في حينها .

ولعله لذلك المنحى ؛ كانت السلطات الانجليزية شديدة العطف على الشيخ محمد عبده ، وشديدة الصرامة في الدفاع عنه في وجه خصومه ، إلى الحد الذي وقف فيه « اللورد كرومر » الحاكم الانجليزي لمصر ، عندما استشعر نية عزل الشيخ محمد عبده من منصب الإفتاء ، وصرح قائلا : « إنه لا يوافق على عزله من منصب الافتاء ، مهما كانت الأحوال ، مادام موجوداً !! » [1] .

(١) راجع أحمد آمين « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » ص ٣٤٦ .

(٢)

كتب الأستاذ طارق البشري المؤرخ المصري المعروف يقول : إن إقصاء الفكر الإسلامي من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد ، ويضيف الباحث الأستاذ منير شفيق معلقاً على هذه المقولة بقوله : إن ردود الفكر الإسلامي على بعض الدعوات التي طالبت بالتجديد لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد ، وإنما كانت رداً على التغريب الذي سعى إلى التسلل من خلال شعار التجديد [1] .

هذه الرؤية المشتركة بين « البشرى وشفيق » ، هى حاصل لما قدمنا فى المقالة السابقة من آثار التمهيدات التى وطأت لإحداث الثنائية فى الفكر الإسلامى الحديث ، بين دعاة التجديد ودعاة المحافظة أو الأصالة .

ونعود لنذكّر القارىء إن مصطلح التجديد لم يصبح شائعاً ومتداولاً ومحورياً إلا في عصرنا الحديث ، ولقد بدأ هذا الاصطلاح ملتصقاً بالمحاولات الفكرية التي نشطت لتقريب الفكر الإسلامي من الحالة الحضارية الغربية ، وبمرور الوقت اتسع البعد ، وأصبح مصطلح التجديد منفلتاً من القيود الشرعية برُمَّتها ، والأصول الإسلامية بأكملها ، وأصبح مجرد دلالة على المحاولات الفكرية العقلية المجردة لنقل منظومة الثقافة والقيم الغربية إلى ديار الإسلام ، بحيث تبنى النهضة الإسلامية الحديثة على أساسها .

وقع الثّلم ــ إذن ــ في الصف الإسلامي ، و مرقت مارقة لا تلوي على شيء من أمر دينها ، ونحن المعاصرين ، إذا كنا ننظر إلى محاولات استجلاب

---

(١) منير شفيق « الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات » ص ٦٦ ، ٦٧ .
ط ــ دار القلم ــ الكويت ــ الأولى ١٤٠٦ / ١٩٨٦ .

الفكرة الأوربية ، ومنظومة القيم الأجنبية ، لنصوغ بها ، ونبني عليها ، نهضتنا الجديدة ، إذا كنا نحن الآن ، ننظر إلى هذه المحاولة من بعيد ، ونرى ما فيها من طيش ، وسطحية ، وبعد عن منطق البناء الإجتماعي الرشيد ، وتجاهل لطبيعة التكوين الحضاري ، وشروط النهضة للمجتمع الانساني ، فإننا ننظر إليها ، وأمامنا تجربة قرنين كاملين ــ على وجه التقريب ــ عاش فكرنا الإسلامي « التجديدي » ، فيهما مؤمنا أشد الإيمان ، بأن هذا هو الحل ، منهم من صدع بالقولة جهرة لا يبالى بصدمة أمته ، ولا يستخفي بمرارة الدعوة ، مثلما فعل طه حسين ، في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » حين حدّد طريق النهضة بأنه « أن نسير سيرة الأوربيين ، ونتبع طريقتهم ، في حلوها ، ومرها ، حسنها وسيئها » ، ومنهم من كان يتلطف في الدخول إلى عقل الأمة بفكرته حتى يجد لها موطناً في ضميرها التاريخي الحي ، ولقد كنا ــ فيما يبدو ــ في حاجة إلى تيه قرنين من الزمان لكي ندرك أخيرًا أن الإسلام هو الطريق ، وهو الحل !

والذي يهمنا من هذه الظاهرة ، هو بيان كيف أنها لم تكن تجديداً للمجتمع الإسلامي أو الفكر الإسلامي ، وإنما كانت تبديداً لطاقات الأمة ، وتبديداً لتيار الغضب النهضوي ، الذي كان يتدافع محموماً في ضمائر الأجيال الجديدة نحو التقدم والانبعاث الحضارى .

لقد كانت قضية « تحرير المرأة » إحدى أوائل القضايا التي أثارتها حركة التجديد ــ أو التبديد ــ في فكرنا الإسلامي الحديث ، لقد سافر عدد من المثقفين المسلمين إلى غير دولة أوربية ، ونظروا إلى وضعية المرأة هناك ، فبهرتهم حيويتها وحضورها الإجتماعي ، حتى أنساهم ذلك ــ في غمرة

انفعالهم ودهشتهم بالتفوق الحضاري العام ـــ ما فيه المرأة الأوربية من تفسخ قيمي لا يمكن أن يستقيم مع أوضاع المرأة المسلمة في ظل حكم الإسلام، وهديه .

لقد بدأ الخرق ضئيلاً ، في بواكير حركة التجديد ، فكتب الشيخ رفاعة الطهطاوى في مذكراته عن رحلته الى باريس في أوائل القرن التاسع عشر يثني على أوضاع المرأة هناك ـــ مع قليل من النقد ـــ ثم كتب يقول : « إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة »[1] .

إذن الحجاب ليس ضرورياً لعفة المرأة ، ثم أتى بعد رفاعة من يوسع الخرق ، ويكسب الخطوة الجديدة ، فكتب « قاسم أمين » في كتابه « المرأة الجديدة » في مطلع القرن العشرين يقول : « لو لم يكن في الحجاب عيب إلا أنه مناف للحرية الإنسانية ، وأنه صار بالمرأة إلى حيث يستحيل عليها أن تتمتع بالحقوق التي خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية ، فجعلها في حكم القاصر .. لكفي وحده في مقته ، وفي أن ينفر منه كل طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق ، والشعور بلذة الحرية ، ولكن الضرر الأعظم للحجاب فوق جميع ما سبق هو أنه يحول بين المرأة واستكمال تربيتها »[2] .

---

(١) الطهطاوي « الأعمال الكاملة » ص ٢٥٨ جـ٢ .
ط . الموءسسة العربية للدراسات والنشر ـــ بيروت ـــ الأولى ١٩٧٣ .

(٢) قاسم أمين « الأعمال الكاملة » ص ٤٨٨ .
ط . دار الشرق ، الثانية ـــ ١٤٠٩ / ١٩٨٩ .

لقد بدأ التجديد بأن الحجاب ليس شرطاً للتربية الجيدة ، ثم انتقل إلى الخطوة الجديدة ، وهو أن الحجاب يقف عثرة في سبيل تربية المرأة على الوجه الكامل الجيّد .

وكان طبيعياً أن تكون الأرض ممهدةً للنقلة الجديدة ، الثالثة ، ألا وهى إعلان الحرب على الحجاب ، والدعوة إلى السفور ، واعتبار أن الحجاب هو أول أسباب تخلف الأمة ، وأن السفور هو أول خطوة في طريق النهضة والتجديد والإنبعاث الحضاري .

فمن ذلك ما كتبته الأديبة السورية « نظيرة زين الدين » في كتابها (السفور والحجاب) تقول : « ان أول درجة في سُلّم الرقي هو السفور » ؟! وتضيف موضحة « إن الأمم التي نبذت الحجاب أمم راقية في العقل والمادة ، رقيًّا ليس للأمم المتحجبة مثله ، فالأمم السافرة هي التي اكتشفت بالبحث والتنقيب أسرار الطبيعة »[1] .

وعند هذا الحد ، تجلت حقيقة أن تيار التجديد يمارس نوعاً من « الإنتحار النهضوي » لأنه بدأ القصيدة بالكفر والجنون ، فوضع الأمة بين طريقين لا ثالث لهما : إما السفور وإما التخلّف ؟ !

وبالنظر إلى كون الدين وقيمه راسخة رسوخ التاريخ الحي في ضمائر المسلمين ، فكان أن آثر عامة المسلمين ما هم فيه من التخلف والضعف على

---

(١) راجع د/ فهمى جدعان « أسس التقدم عند مفكري الاسلام » ص ٤٩١ .
ط . دار الشروق ــ عمان ــ الثالثة ١٩٨٨ .

أن يفرطوا بقيمهم الدينية ، ولا سيما أن الدعوى التجديدية كانت محض خطب رنانة ، لا تملك مشروعاً متكاملاً يحتمله العقل المسلم .

وبوجه آخر ! نقول بأن حركة التجديد في ديار الإسلام قد أدت إلى نتيجة عكسية تماماً لما نهضت به أو ما زعمت العمل لأجله ، لأنها في الحقيقة بددت طاقات الإصلاح ، وحطمت آمال النهضة في جماهير المسلمين ، عندما صورت لهم النهضة بأنها « الخروج من جلدهم » « والإنقلاب على دينهم » ، ولقد كان الأمر محض هوس فكرى تغريبي لا مبرر له يعقل ، أن نجعل « السفور » هو الخطوة الأولى في سلم النهضة ، بحيث لا نخطو فيه خطوة إلا بعدها ، هذا إن جاز أن تندرج دعوى السفور في سلم النهضة أصلاً !

أضف إلى ذلك ما عكسته هذه الدعوة من آثار سلبية على تحرر المرأة المسلمة الحديثة ، وذلك أن التصاق مصطلح « تحرير المرأة » بالتبرج والسفور ، جعله ــ لدى جماهير المسلمين ــ رمزاً للسوء والفحشاء والجرأة على الدين ، ولا زلنا ــ حتى اليوم ــ نسمع تعبير « امرأة متحررة » في كثير من ديار الاسلام للدلالة على المرأة السيئة ، أو المرأة المستهترة ، أو المرأة قبيحة السمعة ! وكل ذلك ــ بطبيعة الحال ــ أدّى إلى حرمان المرأة الجادة من أن تمارس تحررها الحقيقي ، وسط هذا التشويش الخطير ، ومما يؤسف له أن كافة الضرورات الإيجابية الأساسية لتحرر المرأة مثل : التربية والتعليم ، والثقافة الحرة ، والحضور الإجتماعي الفاعل ، ونحو ذلك ، قد أصيب بانتكاسة بالغة الخطورة ، وتبددت فيه كثير من جهود الإصلاح لأن من دعوا إلى « تحرير المرأة بالسفور » جعلوا هذه الأمور من الخطوات التالية للسفور ، الذي هو الدرجة الأولى والشرط الأساسي .

فكان طبيعيا أن ينتاب القلق بيوت المسلمين من الأمر كله ، لأنه أصبح مثار ريبة وشك فيما سيؤول إليه ، لأن أهل الإستنارة والدراية والزعامة الفكرية يجزمون بأن السفور قرين التحرر ، وبالتالى فهو قرين التعليم والثقافة والحضور الإجتماعي للمرأة ، فكان أن اتجهت الأسرة المسلمة إلى إغلاق « باب الريح » حتى تستريح ! ، ولقد استراحت الأسر المسلمة بالفعل ــ حِقْبة من الزمن ــ واستراح ــ أيضاً ــ دعاة التجديد ، الذين رأوا في صدود الجماهير عن دعوتهم باباً مفتوحاً للمزايدة ، والحضور الإعلامي والدعائي الكاذب .

ولكن الخاسر الأكبر في هذا المضمار ، كانت هي الأمة ، حيث غاب مستقبلها في غمار هذا الشرخ الحضاري الذي أحدثته دعوى التجديد ، وغاب أمل النهوض ، أمام التبديد المستمر لمجهودات الإصلاح ، ورغبات النهوض الكامنة في ضمير الجماهير المسلمة ، تلك الرغبات التي افتقدت من يقودها ويستثمر جيشانها ، ويسير بها الهُوَيْنا في سلم النهضة .

هذا التبديد ؛ نستطيع أن نلحظه في كثير من القضايا الكبرى والمحورية في فكرنا الحديث ، مثل جعل شرط النهضة عزل الدين عن الدولة ، ومثل الفصل بين الإنتماء القومى أو الوطنى ، والإنتماء الديني الاسلامي ، ومثل اشتراط الإختلاط الجنسي لنجاح العملية التعليمية ، وغير ذلك ، مما أضاع على الأمة الكثير من فرص النهوض ، وبددها هدراً ، بفعل الهَوَس الفكري التصوري ، الذي ذهب إلى ضرورة نقل « الحالة الأوربية » لزرعها في ديار الإسلام ، فانتهوا إلى تدمير الأرض البكر والخصبة ، أرض الاسلام ، وتركوها يباباً وخراباً واضطراباً واسع النطاق ، وبالغ التعقيد !

* * *

مِيزَانُ التَّنوِيرُ

قبل أن نستعرض مع القارىء الكريم أفكار واتجاهات حركة التنوير المزعومة في فكرنا الحديث من خلال عرض نماذج معبرة عن الفكر المنهجي والحضاري لنفر من أهم رموزها ، نود أن نضع بين يدي ذلك العرض أهم المرتكزات التي يستند إليها الباحث المسلم ، وهو بصدد وضع ميزانه الاسلامي الذي يزن به نتائج ذلك الجهد الفكري .

وهذه المرتكزات والقواعد ، لا نتكلفها أو نفرضها فرضاً تعسفياً على مسار البحث ، ولكنها قواعد أساسية ضرورية ومنطقية مستخلصة من مجمل النظر في معطيات القرآن الكريم وهدي نبيه ﷺ ، بوصف ذلك المرجع الأعلى للفكر الاسلامي ، ثم بالنظر إلى طبيعة التحولات التاريخية التي مرّت بها الأمة العربية المسلمة ، تلك التحولات التي أصبحت اليوم بمثابة البرهان التاريخي ، على خصوصية هذه الأمة ، وفرادتها الانسانية ، إضافة إلى النظر في تراثنا الكبير وعطاءاته الفكرية والأدبية والروحية .

وهذه المرتكزات الإسلامية التي توزنِ على أساسها كل محاولة نهضوية جديدة هي :

أولاً : الإسلام كدين رباني خالد ، يمثل جوهر وجود أمتنا ، وجذراً راسخاً في أصول بنائها الإجتماعي ، بحيث لا يمكن أن يتصور أحد إمكانية عزل هذه الحقيقة عن خططنا النهضوية ، وكذلك فإن أية فكرة أو محاولة للتنوير تقفز فوق معطيات هذه الحقيقة التاريخية والواقعية المحسوسة سوف تنتهي — حتماً — إلى نوع من الظلامية ، التي تثير الاضطراب والفوضى في النسق الإجتماعي الإسلامي ، وتنشر ظلالاً من التّيه والعَتَمة في أجوائنا الفكرية تفقد طلائعنا النهضوية القدرة على الرؤية الفاحصة والمتزنة للمستقبل المأمول .

ثانياً : الرابطة الوحدوية حقيقة تاريخية راسخة في هذه الأمة وكل قطر من أقطارها فهو ينتمي روحيًا وحضاريًا وإنسانيًا — إلى أمة واحدة ، لها دينها وقيمها وثقافتها وآمالها وتراثها وتاريخها ، وأن علاقة الأمة أو أحد أقطارها ، بأية أمة أخرى ، خارج ذلك السياج الإسلامي المذكور ، هي علاقة النّدية ، أو التعاون في المصالح الانسانية العامة ، أما الإنتماء الحضاري ، والحس المشترك ، والرابطة الوحدوية ، فهي لا تكون إلا مع جسد الأمة .

ومن ثم ، فمن يأتي ليحدّث أبناء الأمة ، في قطر من أقطارها ، بأنهم أقرب إلى فرنسا — على سبيل المثال — منهم إلى الجزائر العربية المسلمة ، فلا نشك لحظة في خطأ فرضه ، وضلال مبدئه ، ولا يصح ولا يعقل أن يطلق على مثل هذه المقولة أنها جزء من حركة التنوير أو حلقة من مشروعنا النهضوي .

ثالثاً : أن الفكر النهضوي الإنساني كما سبق ونبهنا إليه ، هو وليد لحظة تاريخية ، تتفاعل فيها العقول مع ظروف الواقع ، وطبيعة التحدي التاريخي في هذه اللحظة ، وأيضاً ، مع الطبيعة الفكرية والروحية والتراثية التي تصوغ البناء

النفسي والفكري لإنسان هذه الأمة ، وكل هذه المعاني ، تعطي أن الفكر النهضوي له ــ في أية أمة ــ خصوصية إنسانية ، تجعله مميزاً عن أي فكر نهضوي آخر لأية أمة أخرى ، لأن المناخ الإجتماعي التاريخي العام الذي يولد فيه هذا الفكر هو بمثابة حالة إنسانية متميزة ، لا تشبه غيرها شَبَه تطابق أو حتى تقارب .

ومن ثم ؛ فإذا كانت هناك فكرة نهضوية برزت في أمة أخرى غير أمتنا الإسلامية ، وحققت هناك قفزة إجتماعية ونجاحاً حضاريًّا ، فلا يمكن أن ننقل هذه الفكرة برُمّتها إلى واقعنا العربي الإسلامي لتحقيق النهضة فيه ، وذلك لأنها فكرة نبتت ونجحت في مناخ إجتماعي تاريخي مغاير لمناخنا الاجتماعي التاريخي .

وبالتالى فلا يمكن وصف الجهد الناقل لهذه الفكرة إلى فكرنا المعاصر بأنه جهد تنويرى ، بل ربما وصفناه بأنه جهد ظلامى لأنه يربك حركة النهضة الإسلامية الجديدة ، ويتجاهل حقيقة خصوصية الفكر النهضوي ، وأنه فكر ــ بطبيعته ــ يُولد ولا يُجلب ، وأنه نِتاج إنساني غير قابل للإستيراد أو التصدير .

فإذا ما ثبت في تراث حِقبة النهضة العربية الحديثة ، أو حقبة « التنوير » ، أن مفكراً أو أديباً نجح في نقل هذه الفكرة النهضوية أو تلك من العالم الغربي المتقدم إلى عالمنا العربي الإسلامي ، بحيث شغل بها فكرنا العربي مدة من الزمن ، فسوف نكون مضطرين لوضع هذه المحاولة في زاوية الضلال النهضوي ، بوصفها أرهقت الفكر العربي فيما لا طائل وراءه ، وما لا جدوى لواقعنا منه ، ولا قيمة لسياقنا التاريخي فيه .

هذه هي المرتكزات الثلاثة التي تحكم ـــ في تقديري ـــ ميزان المسلم المعاصر في مناقشته وبحثه لتراث حركة التنوير العربي الحديثة .

ونحن ـــ الآن ـــ نقف عند مجهودات ثلاثة من زعامات ورواد تلكم الحركة ، حيث تمثل تلك المجهودات أصدق تعبير عن الاتجاهات النفسية والفكرية لهذه الحقبة ، وهؤلاء الثلاثة هم : الأستاذ أحمد لطفي السيد ، والدكتور طه حسين ، والدكتور محمد حسين هيكل .

والأستاذ أحمد لطفي السيد كان بمثابة الأب الرُّوحي لرموز هذه الحركة ، وحتى يومنا هذا تحرص بعض الدوائر الثقافية على وصفه بأنه « أستاذ الجيل » بما يعنى أن آراءه ورؤاه النهضوية ، كانت لها آثارها الخطيرة على الباقين ، وبالتالي ؛ على الأجيال اللاحقة .

كتب « أحمد لطفي السيد » يحدد سبيل النهضة العربية الحديثة فقال : « لما كنت مديراً لدار الكتب المصرية تحدثت مع بعض أصدقائي في وجوب تأسيس نهضتنا العلمية على الترجمة قبل التأليف ، كما حدث في النهضة الأوربية ، فقد عمد رجال هذه النهضة إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية ، فكانت مفتاحاً للتفكير العصرى الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة »[١] .

وواضح من فكرة « أستاذ الجيل » أنه يتجاهل تماماً وجود التراث العربي الإسلامي الخصيب ، حتى أنه وضع سبيل نهضتنا بين حلّين : الترجمة أو

---

(١) أحمد لطفي السيد « قصة حياتى » ص ١٦٠ .
ط ـــ كتاب الهلال ـــ القاهرة ـــ العدد ٣٧٧ .

التأليف ، ولم يتصور أن هناك جهداً وبعداً نهضويا ثالثا ، يتمثل في إحياء تراثنا الإسلامي وتنقيته وترشيحه للإفادة من قيمته .

والغريب أن « أستاذ الجيل » يضرب لنا المثل على النهضة بما فعله الغرب الأوربي الحديث عندما أحيا تراثه القديم « مؤلفات أرسطو » ثم تفاعل معها لبناء نظرياته الفلسفية الحديثة ، والتي يدعونا « لطفي السيد » إلى نقلها إلى نظامنا الثقافي بحيث نؤسس عليها نهضتنا العلمية الحديثة !

إن نهضتنا الحديثة إنما تتأسس ــ نظريًّا وفلسفيًّا ــ على القرآن والسنة وتراث الإسلام ، وليس على أرسطو وتراث أوربا ، وإذا كنا في حاجة إلى الترجمة والنقل ، فهذه حقيقة ، وبُعْد نهضوي لا ينكر ، ولكن « المجال » الذي ننقل منه وفيه ، هو مدار الخلاف ، ولا شك أننا في حاجة لنقل التقنية والعلوم التكنولوجية ، لأنها النتاج الإنساني الذي لا يرتبط بوطن ، ولا تحكمه هُوِيَّة إنسانية ، وهو التراث المشترك بين البشر جميعاً ، ونحن عندما ننقل عن أوربا فيه ، فإنما نمارس حقنا الطبيعي ، والذي مارسته « أوربا » من قبل ، عندما نقلت علوم المسلمين ، وإنتاجهم العلمي والفني في الطبيعة والكيمياء والطب والفلك وغيرها .

أما النتاج الثقافي والفلسفي ، وأما أطرنا الفكرية التي نؤسس عليها نهضتنا ، فهي ملكنا الخاص ، ووليد نشاطنا العقلي في تفاعله مع تراثنا العربي الإسلامي من جانب ، وخصوصية واقعنا الإجتماعي ولحظتنا التاريخية من جانب آخر .

إن مشروعنا النهضوي ينبغي أن يكون عربيا إسلاميا خالصا ، قد نفيد فيه من بعض عطاءات الأمم الأخرى ، أو نتاجاتها الثقافية والفنية ، إلا أنه يبقى ــ

في جوهره ، وفي روحه العامة ، وفي فلسفته ونظرته للحياة وللرسالة — إسلامياً متميزاً .

وعلى جانب آخر من الفكر « التنويري » عند « أحمد لطفي السيد » نجده يؤسس مفهومه للقومية على أسس خطيرة ، بعيدة عن هدي الإسلام ، ودلائل تاريخنا الإسلامي بل ومصادمة للحس الإنساني المشترك الحي ، والفاعل في واقعنا الحالي .

يقول لطفي السيد : « علّمنا التاريخ ، وطبائع البشر ، أنه لا شيء يجمع بين الناس إلّا المنافع ، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا [1] » .

والنتيجة المباشرة ، والحتمية لهذه المقولة الخطيرة ، أن الوحدة الإسلامية خرافة ، لا وجود لها ، ولا دليل عليها من التاريخ ! ويترتب على تلك المقولة « التنويرية » ! أنه إذا كانت المنفعة أو المصلحة لمصر — مثلاً — في علاقتها بإنجلترا أو أمريكا ، فإن التقارب والتوحد بين مصر وأمريكا أكثر واقعية ومصداقية من وحدة مصر وسوريا مثلاً !!

وهذه — ولا شك — فكرة ظلامية ، ولا يمكن ادعاء « التنوير » فيها ، ولقد كان شاهد التاريخ القريب واضحاً على خطورة آثارها في عقل المفكر العربي ومواقفه من التحديات الكبرى لأمته ، وعلى سبيل المثال ؛ فعندما أقدمت جحافل القوات الإيطالية المستعمرة على غزو الأراضي العربية الليبية ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

ودنست جزءاً من ديار الإسلام بفعلها ، وما ارتكبته من فظائع بربرية مشينة ، حدث أن هبّ الشعب العربي المسلم في مصر لنجدة إخوانه في ليبيا ، وتنادى المصريون لتقديم الدعم للمقاومة الليبية ، بينما وقف « أستاذ الجيل » وحده ، ينادي بضرورة الوقوف على الحياد ، بدعوى أن لا مصلحة لمصر في الحرب الدائرة على أراضي ليبيا ، وكتب يقول في مذكراته « وأغارت إيطاليا على طرابلس ، فظننت أن هذه فرصة لتحقيق ما كنت أدعو إليه من أن مصر يجب أن تكون للمصريين ، وقد أخذت أنبه ـــ على استحياء ـــ إلى واجب مصر في هذه الحرب ، وهو أن تكون على الحياد » ! [1] .

والغريب أنه يعترف ـــ صراحة ـــ بأن موقفه في هذه القضية كان مخالفاً لإجماع المصريين على نصرة إخوانهم في ليبيا [2] .

ومازال جيلنا يذكر أن الأستاذ أحمد لطفي السيد ، وقف معارضاً لمسودّة مشروع الدستور المصرى عام ١٩٥٦ ، لأنه نص على أن « مصر جزء من الأمة العربية » !

هل يمكننا أن ندعى بأن هذه الرؤية النهضوية كانت « تنويراً ؟! » إننا إذا قسناها وفق مرتكزاتنا الإسلامية التي قدمناها ، فسوف لا يكون بوسعنا إلا اتهامها بالرجعية والظلامية والردة الحضارية ، مهما قيل في شأن صاحبها ، ومهما كان له من مكانة ، بل إن هذه الآراء التي قدمها تجعلنا أمام مطلب ملح بإعادة النظر في هذه المكانة ، وضرورة مراجعة الأوصاف التي أطلقت على صاحبها ، وفي مقدمتها تعبير « أستاذ الجيل » !

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

والدكتور « طه حسين » يمثل ــ كذلك ــ أحد أبرز رموز حركة « التنوير » الحديثة ، ومازال الوصف الذي لا يذكر إلا ويذكر معه هو « عميد الأدب العربى » كتب الدكتور طه حسين مشروعاً للنهضة الثقافية ، جاء من مجرد عنوانه الإيحاء بانفصال مصر ثقافيًّا عن الأمة العربية ، لأنه فصل ثقافة مصر عن الثقافة العربية وجعل عنوان مشروعه « مستقبل الثقافة في مصر » ، فإذا تجاوزنا هذه الإلتفاتة ، إلى صميم طرحه ، نجده ينص فيه على أن سبيل نهضة مصر هي : « أن نسير سيرة الأوربيين ، ونتبع طريقتهم ، في خيرها وشرها ، حلوها ومرّها ! »[1] .

أى أن مشروع النهضة عند « طه حسين » يتمثل في التقليد الأعمى لأوربا ، حتى في سيئاتها ، فأبطل بذلك حق الأمة في النقد والتمحيص والترشيح ، وكانت دعوته صريحة في سبيل عمى الأمة ، وإفقادها بصرها وبصيرتها ، فهل يمكن وصف ذلك « بالتنوير » ؟ !

ولقد وصل الحال « بعميد الأدب العربي » إلى حد دعوته إلى استبدال منظومة القيم والأخلاق الإسلامية لمصلحة إحلال القيم والأخلاق ــ أو اللا أخلاق ــ الأوربية ، فقد كتب « طه حسين » يصف حضوره عرضاً مسرحياً في باريس للمثلة « سارة برنار » ووصفها هو نفسه وبخط قلمه بأنها « لم تكن تخيل للنظارة أنها تقبّل وتعانق ، بل كانت تقبّل وتعانق على الحقيقة ، وتأتي من الأفعال ما هو أبلغ في الدهشة من ذلك !!؟ »[2] .

---

(١) « مستقبل الثقافة في مصر » البند ٩ .

(٢) راجع نص كلمته في مقالته بعنوان « ساره برنار » .

وهى مسجلة في كتابه « من بعيد » ص ٢٩ ، ط ــ دار العلم للملايين (بيروت) الرابعة ــ ١٩٧٢م .

فيعلق الدكتور « طه حسين » على هذه الإباحية المسرحية الفرنسية بقوله :
« كنت أذكر ذلك ، وأقول لنفسي ، متى ترى مصر نابغة كسارة برنار ؟ !
أو على الأقل متى تبلغ مصر من الرقي العلمي ما يجعلها تقدر فنانة ، مثل سارة برنار ؟! » [1] .

أى أن المشروع « التنويرى » عند طه حسين ، الذي وصفه بأنه اتباع لأوربا « في خيرها وشرها ، وحلوها ومرها » قد فصّله إلى حد دعوته لتغيير القيم والأخلاق الإسلامية بما يتناسب مع الأخلاق والقيم الإباحية الأوربية .

وعلى الصعيد « الوحدوي » كانت الرؤية « النهضوية » عند « طه حسين » تقوم على اعتبار سلخ مصر من أمتها الإسلامية لدمجها فيما ادعاه « حضارة البحر المتوسط » وهو إيحاء صريح بانسلاخها من تراثها الإسلامي وارتباطها بالتراث الإغريقي الروماني ، وقد صرح « طه حسين » في كتاباته كذلك بأنه يؤيد دعوة الخديو إسماعيل لجعل مصر « قطعة من أوربا » [2] .

ويرى أن هذه الدعوة حقيقة تاريخية ، وليست مجرد حلم أو كلام بلاغي [3] .

ولقد كان من آثار وانعكاسات هذه الرؤية النهضوية عند « طه حسين » أن وجدناه يكتب في الصحف المصرية مقالاته في تمجيد فرنسا ، وشعبها

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) مستقبل الثقافة في مصر ، وراجع أنور الجندي « جيل العمالقة » ص ٣٢١ وما بعدها ط ـــ القاهرة ـــ بدون تاريخ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

وثقافتها ، ويعرض على أبناء مصر آداب فرنسا وفنونها ، في ذات الوقت الذي يتجاهل فيه أن اللغة العربية والدين الإسلامي يتعرضان لإبادة صليبية استعمارية من الغزو الإستيطاني الفرنسي للجزائر العربية المسلمة ، حتى أن بعض رجالات الإسلام والعروبة في الجزائر كتبوا رسالة وجهوها إلى « إخوانهم الأدباء المصريين » يذكرونهم فيها « بأن العربية والإسلام لم يموتا بعد في الجزائر » [1] .

وبينما بعث « طه حسين » بمقالات التهنئة والمباركة للشعب الفرنسي على تحرره من الغزو النازى لبلاده ، عزّ عليه أن يكتب كلمة واحدة يدافع فيها عن حرية وكرامة الشعب الجزائري الشقيق !

فهل يمكننا أن ننسب هذه الرؤى والأفكار والمواقف إلى « التنوير » ؟!

ويبقى لنا الوقوف على شهادة « الدكتور محمد حسين هيكل » ـــ رحمه الله ـــ على الإتجاهات النهضوية التي سادت حقبة التنوير ، وتأتي قيمة شهادة « هيكل » من كونها شهادة أحد أبناء ذلك الجيل ، وأحد أبرز فرسان حركة « التنوير » ، ومن هنا ؛ كانت لاعترافاته على أبناء جيله ـــ وعلى نفسه ـــ قيمة بالغة الدقة والصدق .

يقول محمد حسين هيكل : « ولقد خيل إلىّ زمناً ، كما لا يزال يخيّل إلى أصحابي ، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى هذا النهوض » [2] .

---

(١) راجع فصل « بعثرة الرؤية » .

(٢) « في منزل الوحي » ص ٢٢ ط ـــ دار المعارف بمصر ـــ السادسة ١٩٧٤م .

إذن فهيكل يعترف بأن حركة « التنوير » ـــ هو وأصحابه كما قال ـــ بعد أخطأت في إدراك منطق الفكر النهضوى ، وأنه ـــ كما قدمنا ـــ فكر يَنْبت ولا يُجلب ، وبالتالي جاء الخطأ والضلال النهضوي الحديث من اعتماد حركة التنوير على نقل « أفكار الغرب » تحت تأثير الإنبهار بما حققته هذه الأفكار من حيوية ونهضة في بلاد الغرب ، ولكن الإنبهار قد أضل البصائر في حقبة التنوير العربي ، عن إدراك أن هذه الأفكار وإن نجحت في واقع إجتماعي معين له خصوصياته الدينية والتراثية والروحية ، وفي لحظة تاريخية معينة ، فإنها لا تصلح لنقلها إلى أمة أخرى لها دينها المغاير ، وتراثها المختلف ، وحساسيتها الروحية المتميزة ، ولها ـــ مع ذلك ـــ تحدياتها النهضوية التي تختلف في ظروفها عن التحديات التي واجهت المجتمع الأوربي في العصر الحديث ، وبالتالى ؛ فإذا احتكمنا إلى المرتكزات التي قدمناها في صدر مقالنا ، وهي ـــ في تقديري ـــ ميزان المسلم للفكر النهضوي ، وجدنا أن هذا « النقل » كان خطأ تاريخيًّا كبيراً ، وهذا ما اعترف به ـــ أيضاً ـــ أحد أبناء حركة التنوير في لحظة صدق مع النفس والأمة ، حيث يقول هيكل : « ولقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية ، لنتخذهما جميعاً هدى ونبراساً ، ولكنني أدركت بعد لأيٍ ، أنني أضع البذر في غير منبته ، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر ينشىء فيه نشأة جديدة ، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذرًا لنهضة جديدة ، وروّأت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر »[1] .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣ .

والشهادة التاريخية واضحة لا لَبْس فيها ، وهي صريحة في أنها ـــ بعد التجربة الطويلة ـــ رأت أن طريق النهضة لا يأتي عن محاولة النقل للفكر الغربي ، كما لا يأتي عبر التراث غير الإسلامي ، وإنما هو يأتي عن طريق إحياء تراثنا العربي الإسلامي وإحداث التفاعل بينه وبين واقعنا المعاصر ، في ضوء همومنا المستقبلية ، وآمالنا التقدمية .

وقبل أن نفارق هذه الوقفة ، التي أجلنا فيها النظر في مجهودات حركة « التنوير » العربي الحديثة ، عبر ثلاثة من أهم رموزها ، وعرضنا مجهوداتهم على ميزاننا الإسلامي والعربي ، نود أن نشير إلى خطر الأبحاث الفكرية الجديدة ، التي تنحى باتجاه تقديس هذه الرموز الفكرية ، دونما تمحيص علمي محايد لأفكارهم ، واتجاهاتهم النهضوية ، إن مثل هذا الصنيع من شأنه أن يضلل الجيل العربي الإسلامي الجديد عن سبيله القويمة ، ويعزز من وضعية الإرتباك التي يحياها تجاه التمييز والبصر بمشاريع النهضة المتباينة في واقعه المعاصر .

* * *

مِنْ هُنَا بَدَأُوا !

في خِضَم احتفالات العلمانيين العرب بمرور ما أسموه « قرن على التنوير » ، ويعنون بذلك ، مرور قرن على الخرق العَلْماني في النظام الثقافي العربي الإسلامي ، يكون من الضروري أن نطرح — نحن الإسلاميين — السؤال الذي لا يجرؤن هم على طرحه في صراحة ووضوح كاملين ، وهو : لماذا فشلت تجربة التحديث والتحضير والتنوير التي بدأت بدايتها الجدية المكثفة منذ مطالع هذا القرن على يد أحمد لطفي السيد ومدرسته التي التقى فيها قاسم أمين ، وطه حسين ومنصور فهمي وعلي عبد الرازق وغيرهم من رموز هذا الجيل ، الذين يمثلون قمم التنوير وقمم الحداثة في الفكر العربي الجديد ، وفق الرؤية العَلْمانية ؟ ! .

لماذا فشلت تجربة هذا الجيل ، ولماذا انتهت إلى انتكاسة حضارية في الأمة لا إلى تقدم ! حيث كرست التفتت السياسي بين أقطار الأمة ، وضربت العزلة بين الوجدانات الشعبية فيها ، ومزّقت البناء الثقافي بين المدارس الفكرية الأجنبية ليبرالية واشتراكية ، إنجليزية وفرنسية وأمريكية ، وأصبح الفارق الحضاري بيننا وبين « العالم الأول » أكبر بكثير منه يوم بدأت دعوى التنوير والتحديث تفعل فعلها في المجتمع العربي المسلم .

الإجابة المبدئية العامة ، كاستنتاج عام قبل الدخول إلى تفاصيل ما حدث ، هو أن ثمة خللاً وقع في مداخل هذا التنوير ، وأن ثمة غلطاً وقع في نقطة البدء ، حرف مسار النهضة عن سبيله الصحيح ، وأدّى إلى تضليل مسار الركب بعيداً عن خطه السليم .

وكان طبيعياً أن يبدو الفارق بين الخطين ضئيلاً فى البدايات ، إلا أنه كلما امتد به المسير ، وتقدم به العمر ، كلما زادت الإنفراجة ، وبعد ما بين الخطين ، حتى وصلنا إلى هذه الوضعية التي لا تخطئها عين ، بما فيها عيون هؤلاء الأتباع المخلصين للرواد العَلْمانيين الأوائل .

وأستطيع القول ، بأن هذا الضلال الفكري ، والإنحراف النهضوي، كان لا يزال جاثماً على صدور كثير من المثقفين العرب حتى العقد الأول من النصف الثاني للقرن العشرين الحالى ، وبين أيدينا الآن كتاب (وثيقة) يعتبر من معالم أفكار التنوير والحداثة في منتصف القرن ، وأعني به كتاب خالد محمد خالد « من هنا نبدأ » ، وهو الكتاب الذي يتأسف الدكتور على أحمد سعيد « أدونيس » في كتابه « صدمة الحداثة » لأن خالد محمد خالد قد تخلّى ـــ فيما بعد ـــ عن كثير من أفكاره ومفاهيمه التي قررها في كتابه هذا ، والتي تعتبر ـــ حسب أدونيس ـــ تتويجاً لحركة الحداثة العربية المعاصرة ، ومَعْلَماً من معالمها .

وكتاب خالد محمد خالد ، الذي صدر في نهاية النصف الأول من القرن الحالي ، قد كشف لنا نحن المتأخرين عنه زمناً ـــ عن حقيقة الوضع الثقافي العام في « النخبة العربية » ، حيث أثار الكتاب ضجة فكرية ، وانقسمت « النخبة » حوله إلي جبهتين ، لا وسط بينهما ، الأولى رافضة ، والثانية موافقة ، وقد طبع الكتاب

ثماني طبعات في أربع سنوات ، بما يعني نجاحه تجارياً وبما يعني ــ وهو الأهم ــ ما صادفه من قبول أو هوى في نفوس وعقول قطاع عريض من النخبة المثقفة في ذلك الحين ، وصحيح ــ بالمقابل ــ أن الشيخ محمد الغزالي قد وضع كتابه « من هنا .. نعلم » للرد على كتاب خالد محمد خالد ، وصحيح ــ كذلك ــ أن كتاب الغزالي حقق انتشاراً هائلاً حيث طبع سبع طبعات في خلال سنوات ثلاث ، إلا أن الشاهد في هذا الكتاب (القضية) أنه كشف عن إنقسام حاد في البناء الثقافي العربي المسلم في ذلك الحين ، بما يعني أن حركة التنوير العَلْماني ــ بعد مجهودات أكثر من نصف قرن ــ كان جُلّ ما حققته في المجتمع العربي أن شطرت عقله قسمين ، دونما قدرة على توجيه هذا العقل إلى معاركه المصيرية ضد قوى الشر والاستكبار التي كانت تحيط به من كل جانب ، ودونما قدرة على تحقيق دفع عملي حضاري ملموس يغفر لها هذا التخريب في عقل الأمة ، والفتنة في صفوف نخبتها المثقفة .

إن الخلل كان في نقطة البدء ، كما قدمنا ؛ أما بيان ذلك وتفصيله ، فنستطيع تلخيصه في أن حركة التنوير العَلْمانية الحديثة ، قد انطلقت في رؤيتها لأزمة الأمة ، من وضعية الإنبهار الحاد بما حققه المجتمع الأوربي الحديث من إنجازات مدنية وتنظيمية هائلة ، فانكبت هذه النخبة على دراسة التجربة الأوربية الحديثة ، وكان طبيعياً أن الدراسة لم تكن تتعلق بالتقنية الأوربية ، أو المناهج العلمية التجريبية ، أو علوم التنظيم والإدارة ، ونحو ذلك مما نجحت في البدء به أمم أخرى : كاليابان مثلاً ، وإنما الدراسة قد اتجهت إلى المناخ الثقافي الأوربي ، وجذوره التاريخية ، من منطلق أن هذا الإنجاز المدني ، كان وليد مناخ ثقافي معين ساعد على التقدم ، فكان طبيعياً أن تنحرف الأفكار العربية نحوَ دراسة هذا الفلك الثقافي الغربي ، في

الفكر والسياسة والدين والإجتماع والأدب والإقتصاد ونحو ذلك ، وقد أدّى ذلك إلى انسحابهم إلى دراسة التاريخ الأوربي ليس الحديث وحده وحسب ، بل وجذوره الإغريقية الرومانية أيضاً .

هذه الدراسة الأحادية الجانب ، والمنطلقة من واقع نفسي مهزوم ، قد انتهت إلى زرع الفلك الثقافي الأوربي بكامله في عقول هذه النخبة المثقفة ، أو بمعنى آخر ، حدث استبدال كامل لـ « العالم العقلي » عندهم ، بالعالم العقلي كما هو عند الإنسان الأوربي ، وهذا الاستبدال قد وقع ــ بالضرورة ــ على حساب الإسلام وعالمه الثقافي ، ووقع أيضاً ، على حساب الواقع العربي الإسلامي في ماضيه وفي حاضره ، لأنه لم يبدأ بدراسة ذاته ، وتجربته التاريخية ، وإمكاناته العقلية ، وجوهر فلكه الثقافي ، وحقيقته الدينية الخالصة ، ثم بدأ يقارن بين ذلك كله ، وبين التجربة الأوربية الحديثة ، من منطلق أن لكل تجربة إنسانية خصوصيتها التي تجعل من الصعب أو المحال تعديتها برُمّتها إلى بناء إنساني آخر ، لم يفعلوا ذلك ، وإنما بدأوا بهجران تجربتهم التاريخية والشك في خصوصياتهم الثقافية ، والاتهام لفكرهم الديني وتاريخه معاً ، في ذات الوقت الذي انكبوا فيه على دراسة التجربة الأوربية الحديثة ، بتاريخها وآدابها وثقافاتها واجتماعياتها وفنونها ، وسياساتها ، واقتصادياتها ، وحتى دينها ووضعه في السياق الحضاري العام والبناء الإجتماعي .

وهذا هو ما نسميه أو نصطلح على وصفه بحالة « الإغتراب » وأن أصحابها من بني العرب هم « متغربون » ، وأن جهدهم لنقل هذه التجربة الأوربية إلى النسق الحضاري الإسلامي وبنائه الاجتماعي هو « تغريب » لواقعنا الإجتماعي ونسقنا الحضاري .

هذه النخبة العربية المثقفة ، بعد أن درست التجربة الأوربية ،واشربت في نفوسهم حبها ، تولد في وجدانهم وفي فكرهم أن هذه التجربة هي « الأنموذج » الإنساني المتحضر ، الذي يقاس كل شيء عليه ، وأنها هي « المثل الكامل » الذى يعرف كمال أي فكرة أو نقصها ، وسلامتها أو فسادها ، وصحتها أو سقمها ، بمدى قربها من ذلك « المثل الكامل » أو ابتعادها ، وتشبهها به أو مخالفتها إياه ، فكلما اقتربت منه شبهاً كانت أقرب إلى التحضر والإستنارة والحداثة ، وكلما ابتعدت عنه كان ذلك شهادة تخلّف ورجعية وظلامية .

ولقد تصاعدت هذه المفاهيم في عقول النخبة « المتغربة » التي قادت ما أسموه حركة « التنوير »في الفكر العربي الحديث ، إلى حد أنها أصبحت قواعد علمية مسلّمة ، وأصول لا تقبل الجدل ، وقد عادوا ــ حين عادوا ــ ينظرون إلى واقعهم وإلى تاريخهم ، وما بينهما من دين وثقافة وتراث ، وأدب وفنون وقيم ومواضعات اجتماعية ، ونظم اقتصادية وسياسية ، ويحاولون أن يخضعوا ذلك كله لمقياس « الأنموذج » الأوربي ،ويقارنوا بينه وبين « المثال الكامل » الأوربي ، فلما رأوا الشبه بعيداً بين التجربتين : الإسلامية والأوربية ، والعالم غير العالم ، عقلياً ووجدانياً ، انتهوا إلى أن ثمة فساداً في العالم العقلي الإسلامي والتجربة الإسلامية والنظام الإسلامي ، وأن سبيل صلاحه أن نعيد ترتيبه ، وتنظيمه ، وتركيبه ، وفهمه بما يوافق « الأنموذج » الأوربي ، ورأوا أننا بمقدار ما ننجح في تقريب المسافة بين التجربتين كلما جعلنا المجتمع الإسلامي أقرب إلى النور والتحضر .

من هنا بدأ الإنحراف في حركة التنوير العربية الحديثة .

في كتابه الشهير « من هنا نبدأ »[1] كتب خالد محمد يقول « إن تصفية العلاقات بين المجتمع والدين ، هي بداية الطريق المفضي إلي النماء والإستقرار » (ص ٤٤) .

فبداية طريق النهضة ، كما يراه هذا الرمز العَلْماني يوم كتب كتابه ذاك ، هو تصفية العلاقات بين المجتمع والدين ، وهو لا يلبث أن يطرح عدة تساؤلات توضح أهمية هذه « التصفية » لنجاح المسيرة ، فيقول : « وإننا لنقف في خضم هذا العالم الذي تتقاذف أممه ، وتتدافع إلى الأمام سائلين أنفسنا أنمضى قدماً أم ننتكس إلى الوراء ؟ أننحرف عن قومية الحكم إلى عنصريته وطائفيته ، أم نضاعف هذه القومية وننميها ؟ ... أنمزج الدين بالدولة ، فنفقد الدولة ونفقد الدين ؟ أم يعمل كل منهما فى ميدانه ؟ فنربحهما معاً ، ونربح أنفسنا ومستقبلنا ؟ » (ص١٥١) .

وهذه السؤالات تجعلنا نقترب من صميم مقصد المؤلف ، ونلخصه في السؤال : أنقترب من « الأنموذج » الأوربي أم نبتعد عنه فننتكس إلى الوراء ؟ وهذا السؤال يجعله أقرب وضوحاً في ذهن القارىء ما عطف به المؤلف ليضرب لنا المثل والعبرة والدرس ، فيقول: « ولعلنا لم ننس بعد ما حدث للمسيحية ، فحين حولتها الكنيسة إلى دولة وسلطان ، واقترفت باسمها أشد أصناف البغي والقسوة، جاء يوم ثار فيه الناس جميعاً على المسيحية ، وعلى

---

(١) المقولات المثبتة بالمتن عن كتاب « من هنا نبدأ » من الطبعة التاسعة ــ ط . مكتبة الخانجى ــ القاهرة / ١٩٥٨ .

الكنيسة ، واتخذوهما هزواً ولعباً ، وخلعوا كل ما فى أعناقهم للدين من عهد وطاعة ، حتى إذا عادت الكنيسة بالمسيحية إلى مكانها الطبيعي ، تبشر وتهدى فقط ، رجع الآبقون إليها ، ولاذوا من جديد بها ، وبدأت تستعيد سلطانها الأدبي واستقرارها التاريخي » (ص ١٥١) .

وإذاً ، فالسبيل واضحة ، إما أن تفصل الكنيسة المسلمة (! !) عن الدولة وإما أن يثور الناس على الإسلام و « كنيسته » معاً ، ولعل القارىء البسيط يسأل : وما هى « كنيسة الإسلام » ؟ ! وهل في الإسلام كنيسة ؟ ! وهو سؤال بديهي الآن ، ولكن — في حقبة التنوير — كان عكس ذلك هو البديهي ، إن خالد محمد خالد لم يكلف نفسه الوقوف ليسأل ، وما وجه الشبه بين التجربة المسيحية وصراعها الأوربي ، والتجربة الإسلامية ؟ وما هي بالتحديد « الكنيسة » أو نظيرها الذي يتوجب عزله عن الدولة ؟ إن المسألة كانت محسومة في أذهان ذلك الجيل ، وهى أن التجربة الأوربية « أنموذج » وعلى الجميع احتذاؤه ، وهي « مثال » وعلى من يطلب النور والحضارة أن يتمثل به ويشابهه ، ويسير على دربه ، ويتبع خطاه .

وكتاب « من هنا نبدأ » موزع على فصول أربعة ، جاءت الفصول الثلاثة الأولى منها مُصَدَّرة بعبارات لنفر من مفكري أوربا المحدثين هم على التوالي « فولتير » ، « توماس بين » ، « فولتير » مرة ثانية ! ! ؟ وهى لمحة نلفت بها ذهن القارىء لتفهم طبيعة التكوين النفسي لرموز « التنوير » ومبلغ إدراكهم لمنابع النور ! .

كتب « خالد محمد خالد » يدعو للنهوض برسالة المسجد في الإسلام بحيث تؤدي دورها « النموذجي » فإذا به ينحرف فجأة لأخذ النموذج من

« الكنيسة » ، يقول « ولقد آن الأوان لرسم سياسة المسجد ، وتنظيم رسالته ، وتهذيب وسائله ، فالكنائس في الغرب تعمل مع المجتمع لا ضده ، وتمجد الرقي لا تلعنه وتدعو إلى الحياة لا الموت ، وتتطور مع العلم والزمن » (ص ٧٢) .

وإذن « فالنموذج » واضح لا لبس فيه ،وهو أن يتشبه المسجد بالكنيسة في الغرب ، ومن هنا يبدأ التنوير ، أو ما يسميه خالد محمد خالد « النهضة الكنسية » (ص ٧٣) .

والمسألة لا تقف عند الكنيسة كمؤسسة ، وإنما « الأنموذج » ينبغي أن يكون أكثر صراحة ، فالشيخ المسلم والعالم المسلم ينبغي أن يكون كقسيس الكنيسة في أوربا ، فهو ينادي بتأسيس كليات « اللاهوت » الإسلامي بحيث ــ حسب نصه ــ « يتخرج فيها وعاظ من طراز جديد ، كوعاظ الكنيسة في أوربا » (ص ٨٣) .

والهوس بالأنموذج الأوربي « المتنور » كان يصل أحياناً ــ بل كثيراً ــ إلى نوع من الفجاجة الفكرية التي لا تُقبل من الصبي الحدث ، فما بالك برمز تنويري كبير ، يتأسف « أدونيس » على تراجعه عن مخططه التنويرى ، يقول خالد في كتابه : « لقد انعقد إجماع العالم المتحضر كله ، على أن النظام الذي تبلغ به المنفعة الإجتماعية حدها الأقصى في الوقت الحاضر ، هو الإشتراكية » (ص ١٢٣) .

ولا شك أن هذا الإدعاء العريض يثير الآن الضحك أو الشفقة على مبلغ ما يفعله « التغريب » في أبنائه « المتنورين » ، ما علينا ، المهم أن الباحث

بعدما وضع لنفسه « الأنموذج » انعطف بسرعة لكي يؤكد أن الإسلام هو « الإشتراكية » ، يقول : « إن كل توجيهات الرسول لتنزع إلى الإشتراكية ، في كل نظام يتكره الناس ، ويحقق منافعهم ومصالحهم » (ص ١٢٤) .

لا شك أن ما فعله « خالد » طبيعي ومتسق مع « المنهج الكلي » الذي هيمن على « العالم العقلي » لأبناء حركة التنوير ، فهو كمسلم يشعر بالتمزق الفكري والفصام الحضاري ، بين الأنموذج الذي آمن بأنه « المثل الكامل » ، وبين نظامه الديني ، فحرصاً على سلامة دينه وحتى لا يتهم بالرجعية والظلامية لابد من المطابقة بينه وبين « الأنموذج » الأوربي ، وكلما كان التطابق كاملاً ، كلما كنا نُسْدي جميلاً أو معروفاً للإسلام ، لأننا نقربه من « النور » ومن « الحضارة » ، ولعل ذلك ما يفسر تلك الألفاظ التعميمية المتكررة في عبارات « خالد محمد خالد » مثل « كل توجيهات » ، « كل نظام » .

* * *

ولقد كان من آثار ذلك الإغتراب في « الفلك الثقافي » عند أصحاب « حركة التنوير » أن غاب الشعور الطبيعي للمسلم العادى ، بأنه إنسان ذو رسالة كبرى يحملها للإنسانية ، إذ أصبحت هذه « الرسالة المقدسة » كما نص عليها كتاب « من هنا نبدأ » هي « الخبز » ، أن تمتلىء البطون وترتوي الشهوات ! فتحت عنوان « الخبز هو السلام » كتب يحدد وظيفة الحكم اللازمة لبلادنا ، فقال : « إننا نعيش في عصر ، ليس للحكومات فيه رسالة سوىٰ تحقيق المنفعة الإجتماعية للشعوب ، وإزاحة كل العوائق التي تعترضها ، وتصدها عن غايتها المقدسة ! ! » (ص ٩٨) .

نقطة البداية هذه ، التي نسجل بها كيف بدأ الخلل ، وكيف انحرفت حركة النهضة العربية عن جادة السبيل ، لا ينفرد بها كتاب ولا إثنان ولا حتى عشرة ، لأنها كانت « روح » هذه النخبة المثقفة المتغربة ، والمثل الذي نأخذه من كتاب « من هنا نبدأ » هو بمثابة شهادة وثيقة ، ورغم أن صاحبها قد تخلى عن كثير مما ورد فيها الآن ، إلا أن هذا لا يناقض منهجنا ، لأننا لا نعني الأشخاص ، وإنما نحن نرصد حالة فكرية من خلال نسقها الحضاري ، في لحظة زمانية معينة .

ومما يشهد — كذلك — على عموم هذه الروح — ماكتبه المرحوم محمد حسين هيكل في كتابه « الحكومة الإسلامية » الذي قال فيه بحرفه [1] « ولعلك إذا رجعت إلى قواعد القضاء والتشريع في الأمم الإسلامية ، رأيتها أقرب ما تكون في صورتها لقواعد القضاء والتشريع في إنجلترا في عهدها البرلماني الذي يمثل مبادىء الديمقراطية أصح تمثيل » (ص ٩٧) .

هذا الكلام كتبه هيكل ، قبل كتاب خالد محمد خالد بأربع سنوات ، وقد جاءت جذور « الهوس » التنويري كما رأينا في الكتاب السابق ، حيث يقول : « ونحن إذا رجعنا إلى الحكم الإسلامي في عهوده الأولى ، وجدنا المبدأ الأساسي للديمقراطية مبدأه .. ولا غرابة في ذلك ، فقد نشأ الإسلام في بلاد العرب ، وكان كتابه عربياً وكان رسول الله ﷺ به عربياً ، وقد كانت بلاد العرب في ذلك العصر تعيش في نظام ديمقراطي بحت ، أدنى إلى نظام سويسرا اليوم ! ! » (ص ١٠٤) .

(١) المقولات المثبتة بالمتن عن كتاب « الحكومة الإسلامية » من ط . دار المعارف — الثانية — بدون تاريخ .

ولو قارن الكاتب بين الإسلام ونظامه السياسي وبين سويسرا اليوم ، لكان الأمر محتملاً على مضض ، أما أن يقارن بين النظام السياسي عند « عَبْس وذُبْيان » والنظام السياسي في « سويسرا » اليوم ، فهو أمر يحتاج — ولا شك — إلى قفا عريض يحتمل مثل هذه الدعوى أو يسيغ ذلك التبجح ! ، ولْيلاحظ القاريء منحى كلام الكاتب عن نظام الحكم الإسلامي ، حيث يوحي بأنه انعكاس للحياة العربية ، وليس إنبثاقاً عن وحيٍ يوحىٰ ، وهذا أثر من آثار الدراسات الإستشراقية في اتجاهات البحث والوعي الإسلامي الحديث .

هذا الخلل الخطير في وعي النهضة ، بدأ يتسرب — مع الأسف — إلى بعض مقولات وأفكار إسلامية معاصرة ، وإن كانت أقل حدة ، وأضيق مدى مما ذهب إليه السابقون ، إلا أن ظهور بوادر هذا الخلل يجعلنا مدعوين إلى التحذير منه والتنبيه إلى مآلاته البعيدة المدى ، والتي قد لا ينتبه إليها بعض الإسلاميين ، مما يجعله منزلقاً إلى مهاوي مهلكة .

ومن عجيب التصاريف ، أن الرجل الذي تصدى لانحرافات « خالد محمد خالد » منذ أربعين سنة ، يقع هو ذاته في الخطأ المنهجي الذي تولدت عنه كل خطايا كتاب خالد محمد خالد « من هنا نبدأ » ، وهكذا برزت في كتابات الشيخ « محمد الغزالي » الأخيرة ، إشارته إلى القيم الأوربية والذوق الأوربي والفكر الأوربي ، على سبيل التبجيل وإعلاء الشأن .

ولا أغالي إذا قلت ، بأن أحاديثه في هذا الشأن وصلت إلى حد جعل « الأنموذج الغربي » مثلاً يحتذي في كثير من قيم وآداب وأفكار المجتمع الإسلامي المعاصر ، ووصلت إلى الحد الذي جعله يقيم بعض آدابنا الإسلامية

وأخلاقنا وأفكارنا وثقافتنا على أساس وزنها بالتقدير الأوربي ، والنظرة الأوربية .

فإذا تحدث عن موقف الإسلام من الفن بصوره المختلفة مثل الموسيقى والتصوير ونحوها برز في حديثه الأنموذج الغربي ، وكيف أننا نسيء إلى صورة الإسلام إذا حرّمنا كذا أو كذا ، وإذا تحدث عن هيئة الحجاب الشرعي ، وضع في مقاييسه ومعاييره اشمئزاز الإنسان الأوربي من صورة النقاب ، ونفوره من هيئة المرأة المنقبة ، وإذا تحدث عن آداب بعض شباب الإسلام من تقصير الثياب أو لُبْس العمامة ، استنكر هذه الهيئة لعدم ملاءمتها لمعايير التحضر عند الإنسان الأوربي ، وإذا درس قضية فقهية مثل سفر المرأة ، أو خروجها إلى المساجد ، أو توليتها القضاء والإمامة الصغرى أو العظمى ، وجدت حديثه ينصرف إلى ضَرْب المثل من المرأة الأوربية وربما المرأة اليهودية ، مثل « جولدا مائير » ! ، كما يضرب المثل بالراهبات والمبشرات ونشاطهن وحركتهن وسلوكهن الإجتماعي ، تماماً كما ضرب خالد محمد خالد ، المثل للعالم المسلم بالقسيس ، وضرب المثل للمسجد ودروه بالكنيسة ودورها ، فالمنهج واحد ، وإن إختلفت التطبيقات ، أو ضاقت مساحات الجرأة والتهور .

وأصبح معروفاً من الموازنات الجديدة لدى الشيخ « الغزالي » في فتاواه وأحكامه ، تقسيم الفتوى على أساس جديد ، ليس هو الشرعي وغير الشرعى ، أو الحق والباطل ، وإنما على أساس هذا حضري وذاك بدوى ، فالمقياس أصبح هو التحضر والبداوة ، وشاع في أحاديث الشيخ إنكاره على بعض الفتاوى الشرعية على أساس أنها « فقه بدوى » ، كما شاع عنه هجومه على من يعتصمون بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية دونما اعتبار لأي مشروعية

أخرى ، ويطلق الشيخ عليهم وصف « النصوصيون » وأحياناً « الحرفيون » ، وهذه التقسيمات والاصطلاحات كلها ليست من بنات فكر الشيخ ، وإنما هي وليدة أفكار نفر من المنحرفين بالفكر الإسلامي تحت دعوى « الفكر الديني المستنير » ونحن في غنى عن تضخيم البحث باستقصاء المقولات الممثلة لهذه الأفكار من كتابات الشيخ ، فهي مشهورة وواسعة التداول ، كما أننا ــ لاعتبارات خاصة ــ لا نطيل الوقوف عند هذا الخلل المنهجي عند الشيخ ، وحسبنا الإشارة إليه ، والتنبيه إلى خطورته ، وقد عرضنا لنقده بشيء من التفصيل في كتابات سابقة [1] .



---

(١) راجع كتابنا « أزمة الحوار الديني » ط . دار الصفا ــ الأولى ١٩٩٠

بَعْثَرَةُ الرُّؤْيَةِ

لا نختلف كثيراً إذا قلنا إن أمتنا تمر في واقعها المعاصر بتحـول حضاري خطير ، قد يسميه بعضنا : « معركة حضارية » وقد يسميه آخرون « صراعاً حضارياً » وقد يسميه غيرهم « تحدياً حضارياً » ، وكلها — في تصوري — أوصاف صحيحة وصادقة ، ومعبرة عن حال الأمة وهي تمر خلال هذا المنعطف الحضاري وإن كان وصف « التحدي » أقرب إلى طبيعة هذا المنعطف ، من حيث شمولية دلالته على جنبات الموقف ، ولا سيما الجانب الذاتي الداخلي ، الذي تجابهه الأمة .

وعندما نشرع في مجابهة هذا التحدي الحضاري الكبير ، يتحتم علينا — بادىء ذي بدء — أن ننظر إلى رقعة أزمتنا الحضارية ، نظرة شاملة ومتكاملة ؛ وذلك أن هذه الأزمة لم تنشأ في جانب واحد أو أكثر على انفراد ، بحيث يسهل فهمه ، ومن ثم علاجه ، دونما نظر إلي جوانب الأزمة الأخرى ،وإنما الأزمة — كما قدمنا — هي أننا نعيش في منظومة حضارية ،لم تنبثق من العقيدة التي يحملها وجدان الأمة ، منظومة تداخلت فيها قضايا الفكر والتصور ، مع الإقتصاد والإجتماع ، مع السياسة والحكم ، مع القيم والأخلاق ،مع الآداب والمعارف ، مع التكوين النفسي والشعوري فإذا أردنا أن نحدد وجه الأزمة علىٰ حقيقته في جانب من هذه الجوانب ، تحتم علينا

ربطه في صورته المتكاملة والمتداخلة مع باقي جوانب الأزمة الحضارية الأخرى ، وتحديد مدى اتصاله بها ، وتداخله فيها ، ومدى تأثره بها ، وتأثيره فيها ؛ وبذلك نستطيع ضبط موضع الخلل ، ومحل الأزمة في وضوح ودقة .

أما اذا ذهبنا ننظر ،ونحلل في كل جانب على حدة ، محاولين الوقوف على وجه الأزمة فيه ، ومكان الداء منه ، فإننا ــ مع الأسف ــ نكون واهمين ، ونخدع أنفسنا ،تماماً كمن حطموا تمثالاً ، وبعثروا أجزاءه ، ثم راحوا يبحثون عن معالم الجمال ،أو مواطن القبح بها ،فكلما أمسكو بقطعة من حطامه، وتفحصوها ، وحللوها ، تحيروا ، اذ لم يجدوا فيها ــ بذاتها ــ غير صلصال وطين ! ! .

وتلك أخطر إشكالات التحدي الحضاري .

وحتى نتبين أبعاد القضية ،ونحدد معالمها في الواقع ، نأخذ مثالاً تطبيقياً عليها من خلال شريحة من تلكم الإشكالات ، في جانب من جوانب أزمتنا الحضارية ، وليكن جانب « أزمة الأدب » : في العقدين الثالث و الرابع ، من القرن العشرين ، نشبت معركة ،« أدبية » عنيفة ، كانت ساحتها مصر ، وإن ساهم فيها أدباء عديدون من مختلف البلدان العربية ، تلك المعركة ، نظرنا ــ وننظر ــ إليها حتى الأن كنزاع « أدبي » بين المحافظين التقليديين ، والمجددين المستنيرين ، دالت الدولة فيها ــ بحكم طبائع الأمور ــ إلى أنصار التجديد .

ولاتزال تلك المسألة تدرس في جامعاتنا و معاهدنا ، وتعرض في الكثير من منافذنا الإعلامية ، على هذا النحو السالف .

فلننظر ــ إذن ــ إلى هذه الشريحة ووقائعها ،من خلال وضعها الطبيعي ،في رقعة الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة في واقعهاالمعاصر ، لنحاول استبانة وجه الأزمة فيها على الحقيقة ،أسباباً ونتائج .

في أوائل العقد الرابع ، كان الدكتور محمد حسين هيكل ــ أحد فرسان التجديد الأدبي ــ ينشر على قرائه في صحيفته « السياسة الأسبوعية » ، فيض هيامه بالأدب الفرنسي وروعته ، ويقص عليهم :

« سافرت إلى باريس ، وجعلت أدرس اللغة الفرنسية ، وأتصل بأدبها ، فأخذ إليه من هواي كأشد ما تأخذ حسناء إليها هوى مغرم بها ! فأمعنت في قراءة هذا الأدب ، ودفعتني هذه المطالعات المتصلة ، وما فتحت عليه عيناي من جمال البيئة المحيطة بي ، إلى الإعجاب غاية الأعجاب بالحضارة الغربية ، التي تنتج مثل هذه الثمار العذبة الشهية ؟ ! »[1] .

في ذلك الوقت ، ترسل جمعية « العلماء المسلمين الجزائريين » ما أسمته « سجل الإصلاح » ، الذي يعرض فيه رجالها على « إخوانهم الكتاب المسلمين » ، في الصحافة المصرية ، إنجازات الجمعية ، وجهود علمائها في الصمود في وجه السحق الحضاري الفرنسي للأدب العربي والدين الإسلامي في الجزائر ، فإذا بالصحافة المصرية ــ والدكتور هيكل رئيس تحرير واحدة من كبرياتها ــ إذا بها تلقي بالسجل في « سلة المهملات » ولا تعرض له من قريب أو بعيد .

ويفزع « ابن باديس » وإخوانه من إهمال الكتاب الشرقيين ، لأخوانهم في الجزائر ، ويتألمون من الصحافة الجادة ! التي تخصص مكاناً للحديث

---

(١) الدكتور / محمد حسين هيكل « ثورة الأدب » ص ٢١٠ ، ط . القاهرة « الثالثة » ١٩٦٥ م

عن راقصات أوروبا ، وتُعنىٰ « بكلب العقاد » و « سِنّور المازني » ولاتذكر شيئاً عن سجل جمعية العلماء الذي أهدته إليها ، وينظر كتابها إلى العربية وَكأنها ماتت في المغرب العربي ، ثم لايفعلون شيئاًمن أجلها ، وأكثر من هذا لا يحاولون معرفة ما يجري في الجزائر؟! [1] والصورة غنية عن التعليق ! .

وفي جانب آخر من اللوحة « الأدبية » ، كان الأستاذ أحمد لطفى السيد ، الأب الروحى لفريق « التجديد الأدبي » كله ينادى على الدوام بضرورة محاكاة الأدب العربي للآداب الأوروبية الحديثة ، وقد حمل على عاتقه الدعوة إلى ما أسماه « تجديد الأدب العربي » وتأييد كل داع لها ، حتى لقبوه « أستاذ الجيل » .

وفي استفتاء عام ١٩٥٦ م ، أدلىٰ « أستاذ الجيل » بصوته ، ضد الدستور المصري الجديد ، « لأنه نص على أن الشعب المصري هو جزء من الأمة العربية؟! » [2] .

وفى أوائل العقد الرابع ، أنشأ الدكتور أحمد زكى أبو شادي ــ أحد فرسان التجديد الأدبي ــ « جماعة أبوللو » ، كحركة « تجديد فى الشعر العربي » وأصدر مجلة تحمل اسم الجماعة نفسه ، وجذب إليه العديد من المواهب الأدبية فى مصر والبلاد العربية الأخرى ، وخاصة من الشباب .

ولقد اشتد نزاع أساتذتنا النقاد فى مناقشة « التجديدات » ، التي أدخلها أبو شادي على « عمود الشعر العربي » ، ولكن أحداً منهم ــ مع الأسف ــ

(١) الدكتور / عبدالله الركيبي « قضايا عربية .. في الشعر الجزائري المعاصر » ص ١٦ ، ١٧ ، ط . تونس « الثالثة » ١٩٧٧ م .

(٢) محمد جلال كشك « القومية والغزو الفكري » ص ٢٢٧ ، ط . الكويت ١٩٦٧ م

لم يفسر لنا ، ما هي صلة القوافي وعَرُوض الخليل ابن أحمد ، بالصور العارية ، والمناظر الجنسية المثيرة التي كان ينشرها الدكتور أبو شادى بجوار قصائده في مجلة « أبوللو » ؟ ![1].

ولقد جمع أبو شادي حوله ــ كما قدمنا ــ جيلاً من المواهب الأدبية من الشباب العربي وأرضعهم لبان « تجديده » ، الأدبي ، فلنستمع ــ إذن ــ إلى واحد من هؤلاء الشباب ــ ذلكم هو الشاعر التونسي الثائر : أبو القاسم الشابي ــ يطالعنا برسالة يزدري فيها الأدب العربي ، ويتحدى:

« نبئوني يا سادة : هل تجدون فى العربية من يستطيع أن يحدثكم عن تلك العواطف العنيفة ، التي تهزالحياة هزًّا؟ كلا ..خبروني يا سادة أي شاعر عربي يستطيع أن يحدثكم عن نشوة الحب ، وسكرة العواطف ، ومعنى الأمومة ، ورحاب الأمل ، أو يريكم هجسات القلوب وخلجاتها؟ ..كلا .. ، ولكنكم واجدوه وأكثر منه ــ عند أداب الأمم الأخرى؟! »[2].

---

(١) درج أبو شادي على نشر قصائده في « أبوللو » وبجوارها صور عارية ومثيرة ، مثل قصيدة « في الحمام » ، التى نشر أمامها صورة مثيرة لفتاة عارية ، وكتب تحتها « في الحمام » وقد قلده بعض تلاميذه ، أمثال : إسماعيل سري الدهشان ، الذي نشر قصيدة « الصائدة المتجردة » ، وأمامها صورة امرأة عارية تصطاد في البحر ، هذا وحري بنا أن نذكر أن ذلك الأمر كان يحدث في بلاد المسلمين منذ أكثر من خمسين عاماً .

راجع : الدكتور عبد العزيز الدسوقي « جماعة أبوللو .. وأثرها في الشعر الحديث » ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ط .القاهرة ١٩٦٠ م .

وأيضا : سعيد دعبيس « الغزل في الشعر العربي الحديث .. في مصر » ص ٦٥٨ ، ط . بنغازي « الأولى » ١٩٧١ م .

(٢) الشابي « الخيال الشعري عند العرب » ص ١٠٧ ــ١٠٩ ، ط . تونس ١٩٦٣ م .

ولقد كان أبو القاسم ــ رحمة الله ــ يكافح ــ في الوقت نفسه ــ السحق الحضاري والعسكري الذي تمارسه « الأمم الأخرى » ، في تونس العربية ، والمغرب العربي ؟ ! .

وفي جانب آخر ، من اللوحة الحزينة ، كنا نقرأ للأديب والمفكر الأسلامي ، مصطفى صادق الرافعي ، وهو يتحدث عن حركة التجديد الأدبى هذه ، ويصفها بقوله : « فساد إجتماعي ، لايدري أهله أنهم يضربون به الذلة على الأمة »[1] .

وكنا نعجب ، ولانسأل ، فما صلة الأدب بالإجماع ، بعزة الأمة أو ذلتها؟! .

وكنا نقرأ ــ ولا نتأمل ــ لأحد شيوخ « التجديد الأدبى » ، وهو ــ أيضاً أحد الساسة المبرزين ، وهو يقرر في صراحة تامة :

« ولم تكن ثورة الأدب هذه ، ليغيب عن الأذهان جلال خطرها ، ولم تكن أقل لفتاً لأنظار الغرب من الحركات السياسية ومهما يكن من غمر الحوادث ، لزعماء ثورة الأدب هذه في ميادين السياسة فإن جهودهم ظلت تراقب وتحلل ، كأدق ما كانت جهود الزعماء السياسيين تراقب وتحلل ! ![2] »

وفي اللوحة أجزاء أخرى ، لا تزال مبعثرة ، ولا يتسع المقام لجمعها في هذا العرض البسيط ، وإنما قصدت ضرب مثل توضيحي وحسب .

---

(١) الرافعي « تحت راية القرآن » ص ٢٣ ، ط . القاهرة ١٩٦٣ م .
(٢) الدكتور هيكل « ثورة الأدب » ص ١٠ .

وأجدنى مضطراًإلى التذكير بأنى لا أرسم صورة ، ولكني أحاول جمع أجزاء مبعثرة للوحة كئيبة ، موجودة أصلاً ، وكلنا يعلم أنها موجودة ، ولكن لا ندري كيف وجدت ، وبالأحرىٰ فلا ندري : كيف نعالجها ! .

فإذا ما جمعنا هذه الأجزاء المبعثرة في أزمة الأدب ، وما احتف بها من أحداث ومواقف واتجاهات ونتائج ، ثم ثبتناها في موضعها من اللوحة — لوحة التحدي الحضاري الكبير — استبانت لنا وجوه الخلل عارية صريحة ، وأدركنا — أيضاً — تلك الصلة القوية ، وذلك التداخل العميق ، بين الأدب وبين الإتجاهات السياسية ، والتكوينات الفكرية والثقافية ، والتحولات القيمية والأخلاقية ، ومن قبل ذلك كله : التكوين النفسي ، والضمير العقائدي للأمة ، وأجيالها الناشئة .

أما إذا ذهبنا نبحث هذه الأجزاء مبعثرة ، كل جزء على حدة ، ونظرنا إليها من المنظور الأدبي وحده ، وبعيداًعن وضعها من رقعة الأزمة والتحدي الحضاري الكبير فإننا لن نجد فيها — مع الأسف — غير ما وجد أصحاب التمثال المحطّم .. صلصالٍ وطين .

* * *

نَهضَةُ المرأَةِ

الحديث عن مشكلات المرأة المسلمة وقضاياها لا يمكن فصله عن الحديث عن مشكلات المجتمع الإسلامي بكامله ، وقضاياه الحيوية ، لأن المجتمع الإنساني بعامة ، والإسلامي بصفة خاصة ، يمثل نسيجاً متكاملاً لا يمكن عزل جزء منه عن بقية مكونات النسيج ، ومن ثم ؛ كانت تحولات المجتمع الإسلامي صعوداً وهبوطاً ، ورشاداً وانحرافاً وقوة وضعفاً ، تعكس نفسها تلقائياً على أوضاع كافة مكونات المجتمع ومنها أوضاع المرأة ، ومن جانب آخر ، فإنه كلما كانت أوضاع وحالات المرأة المسلمة راشدة ومستنيرة وقوية ، كلما أمدت المجتمع الإسلامي بمصادر متجددة من القوة والعزة والرشاد ، وكلما كانت مسيرة الأمة أكثر اطمئناناً على مستقبل أجيالها الجديدة .

ونحن عندما نتعرض لبعض مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة ، كمسألة « النهضة » لا نعني بطبيعة الحال عزل هذه الجزئية عن السياق التاريخي العام لحركة المجتمع الإسلامي ، وإنما نقصد تكثيف أشعة الضوء على هذه النقطة أو تلك بقدر ما لابسها من غموض واضطراب ، وبقدر ما تعرضت له من تزوير وتضليل ، شديدي التركيز والكثافة والإلحاح .

والتفاتة الأمة إلى قضية المرأة المسلمة ، وأوضاعها ، وضرورات **الإصلاح** لهذه الأوضاع ، والنهوض بالمرأة المسلمة لكي تقوم بدورها الفعال في المجتمع ، هذه **الإلتفاتة بدأت مع الإلتفاتة** الكبرى للأمة منذ القرن الثالث عشر الهجري (والتاسع عشر الميلادي) نحو أوضاع المجتمع الإسلامي العامة ، وتنبه رموز **الإصلاح** في الأمة إلى ضرورة النهوض بالأمة وتغيير أوضاعها ، وتجديد معارفها .

ففي ظل هذه **الإلتفاتة** العامة إلى ضرورات **الإصلاح** ، والنهوض بالأمة ، جاءت **الإلتفاتة** إلى ضرورات إصلاح أوضاع المرأة المسلمة ، والنهوض بها لكي تكون على قدر التحدي الحضاري الكبير الذي يجابه الأمة ، علماً ورشاداً ، وقوة وإيجابية ، وفعالية في دفع حركة المجتمع إلى العلياء .

ومما يلاحظ في هذا الشأن أن البعثات التعليمية الأولى إلى بلاد الغرب ، قد حرص أبناؤها لدى عودتهم إلى ديار الإسلام ، على تنبيه الأمة إلى أوضاع المرأة الأوربية ، وقوتها وعلمها وجرأتها ، حتي عقد بعضهم فصولاً في مذكراته في هذه البعثة للحديث عن شؤون المرأة الأوربية ، مثلما فعل الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتاب « تخليص الإبريز في تلخيص باريز » ، والذي سجل فيه مذكراته ومشاهداته في فرنسا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادي .

ولم يكن هناك ضرر ـــ من حيث المبدأ ـــ أن تكون هذه المقارنات التي

عقدت بين أوضاع المرأة المسلمة وأوضاع المرأة الأوربية موقظاً لوعي الأمة بجانب هام من جوانب ضعفها ، ومنبهاً إلى أن ثمة إصلاحاً لابد من حدوثه في شؤون المرأة المسلمة للنهوض بها .

ولكن الضرر الكبير ، وقع عندما استقر في أفهام بعض المصلحين ، وأفكارهم الغضّة ، أن المرأة الأوربية بحالها ووضعها وقيمها وسلوكياتها ، هي الأنموذج الحضاري ، والمثال الذي ينبغي أن تحتذي به كل امرأة متحضرة ، أو تريد أن تسلك في علياء الحضارة ، وكان الزلل الأول ، والذي ترتب عليه كل زلل بعد ذلك ، أن يغيب عن تصورات المصلحين ، أو يسقط من حسابهم الفروق الجوهرية بين النظام العقيدي والتشريعي والقيمي الذي تحيا به وفي ظله المرأة المسلمة ، وبين مقابله الذي تحيا به وفي ظله المرأة الأوربية ، هذا الغياب وذاك الإسقاط ، الذي مهّد الطريق إلى عملية التغريب الكبرى للمرأة المسلمة ، فكراً وسلوكاً ، وانتزاعها من منبتها الإسلامي ، لجعلها تعيش مناخاً إنسانياً آخر لايمتّ إلى الإسلام بصلة في كثير من أحواله ، كل ذلك يتم تحت إلحاحات دعائية كاذبة توهم المرأة المسلمة ، أنها ـــ بهذا الاغتراب ـــ إنما تمارس عملية النهضة الكبرى ، وتؤكد شخصيتها وتميزها ووجودها المستقل .

وكان مما أعان على ترسيخ هذا « الوهم » الكبير في مسيرة النهضة النسائية أن الخلل قد بدأ ضئيلاً ، وخفياً ، وحيياً ، وكان طرحه ـــ في غالب الأمر ـــ محفوفاً ببعض التحفظات الشرعية ، بحكم صدوره عن مصلحين تربّوا تربية علمية إسلامية في بواكير حياتهم ، إلا أن الخرق قد بان اتساعه عندما تسلم الراية من لم يتأسس ـــ دينياً ـــ على أسس قوية متينة من العلم والبصيرة والغَيْرة

على الإسلام ، فانفلتت مسيرة الاصلاح من القيود الشرعية ، وجمحت خيل التغريب بما صعب على علماء الأمة لجمها والسيطرة عليها ، واتسع الإنحراف يوماً بعد يوم ، وتشعبت وجوه الإضطراب والخلل بما أعجز جيلاً بكامله ، بل أجيالاً ، عن علاجه وترشيده .

وكان مما أعان ــ أيضاً ــ على قوة حركة تغريب المرأة المسلمة ، وصناعة هذا « الوهم » الكبير باسم النهضة سلبية كثير من أهل العلم ، وإغماضهم تجاه هذه القضية الملحة ، واكتفاؤهم ــ في غالب الأحيان ــ بالرد على « جزئيات » الإنحراف التي كانت تتفجر كل حين من خلال مسيرة التغريب ، كمسائل : السفور ، والاختلاط ، ونحوها ، دون أن يقدموا رؤية عامة ، أو مشروعاً إسلامياً متكاملاً لإصلاح شؤون المرأة المسلمة ، يقطعون به الطريق على أهل الإنحراف ، وصناع الوهم .

إن هذه الرؤية أو المشروع ، كانت هى السبيل الوحيد لاحتواء تيار التغريب للمرأة المسلمة ، أما العلاجات الجزئية لبعض مظاهر الإنحراف ، فإنها ، قد تؤرق الضمير المسلم حيناً ، أو تثير الشبهات حول مسيرة التغريب ، ولكنها لم تكن ــ بأي حال من الأحوال ــ قادرة على وقف هذه المسيرة الإنحرافية ، أو تطويق آثارها المدمرة في شخصية المرأة المسلمة ، ولعل التاريخ القريب خير شاهد على ذلك الأمر ، وهو يغنينا ــ بلا شك ــ عن سَوْق الأدلة والبراهين .

لقد كان الإحساس الإسلامي عميقا بسوء أوضاع المرأة في ديار الإسلام

وغالب الأمة كانت توقن بأن هذه الوضعية للمرأة وللمجتمع ككل ليست من الإسلام ، ومن ثم ؛ كانت المطالبة بالإصلاح حادة ، وقوية ، وجارفة ، فإذ لم يتقدم المصلحون الحقيقيون والمجددون المسلمون لإحداث الإصلاح المطلوب ، وتحقيق النهضة المرتجاة ، كان طبيعياً أن يتقدم غيرهم لحمل الراية ، وركوب الموجة ، لأنهم في الحقيقة لم يصنعوا هذه الموجة ، ولم يحركوا هذا التيار الجارف المطالب بالاصلاح ، وإنما هم ـــ فقط ـــ قدموا أنفسهم كمنقذين للمرأة ورواد للإصلاح فانحرفوا بالمسيرة ، وأهدروا قوة الشعور بضرورة الإصلاح في مسالك التِّيه والضلال والتغريب .

ومن الصعب في هذا المجال أن نستبعد الأيادي الخفية ، والدسائس المشبوهة ، التي استغلت هذا المناخ لتغذي من النزعة الإنحرافية ، وتؤجج من حماسة التغريب ، ويكفي أن نذكر هنا ، بأن غالبية الصحف التي تبنت هذه الدعوة في ديار الإسلام منذ نهايات القرن التاسع عشر الميلادي وعلى مدى نصف قرن أو يزيد ، كانت في يد اليهود والنصارى !

ولكنا ؛ من جانب آخر ؛ نقول : بأنه من الصعب ـــ بنفس القدر ـــ أن نعلق أسباب الأزمة ، ونرد محركات الإنحراف إلى هذه الأصابع المشبوهة وحسب ، ثم نبريء أنفسنا من تبعة التقصير ، أو نغض الطرف عن الأسباب الذاتية والأساسية التي أدّت إلى ذلك الخلل والإنحراف . وإنما يدفعنا إلى هذا الاستطراد إحساسنا بأن هذا « الوَهْم » مازال حياً في ديار الإسلام ، وأن أدعياء النهوض بالمرأة ، وهم أعداؤها في الحقيقة ـــ مازال صوتهم عالياً في ساحة الإعلام ، وكثير من المنتديات والملتقيات ، مما يعني أن المعركة مع تغريب المرأة مازالت قائمة وقوية ، وتحتاج من الإسلاميين ، أول ما تحتاج ، الوعي

الكامل ، بأسباب الإنحراف الأول في مسيرة النهضة ، ومواضع التقضير ، ونقاط الفراغ الفكري والتربوي التي أتاحت للمنحرفين قيادة تيار النهضة ، وإفساد شخصية المرأة المسلمة ، فكريًّا وقيميًّا .

ولعله من أوضح ما يدلنا على هذا الإنحراف في مسيرة النهضة في مجال المرأة ، أن أول دعوة للاصلاح المزعوم كانت تتركز حول ضرورة السفور ، والتخلي عن الحجاب ، تحت شعار : تحرير المرأة ، وأي عاقل رشيد لا يمكنه تصور أن كشف المرأة عن جسدها أو جزء منه يمثل الأولوية القصوى لنهضة المرأة وتحريرها ، هذا إذا افترضنا أن هذا المطلب مشروع أصلاً من وجهة النظر الإسلامية ، وإذا افترضنا أنه يندرج في سلم متطلبات الإصلاح والنهضة .

وإنما الذي دفع إلى هذه « الفتنة » وصنع هذا « الوَهْم » الذي — مع الأسف — أثّر في قطاع كبير من نساء المسلمين ، أنهم نظروا إلى المرأة الأوربية وأوضاعها على أنها « الأنموذج الكامل » تبعاً للإنبهار الشديد بالتفوق التقني والعلمي للمجتمع الأوربي ، هذا الإنبهار الذي غيّب النظرة النقدية الفاحصة ، والمرشحة لما يصلح وما لا يصلح ، والموازنة بين خصوصيات المرأة المسلمة عقيديًّا وتشريعيًّا وقيميًّا ، وبين أحوال المرأة الأوربية ، بحيث نقدر — على هدى ونور — ما يصلح للأخذ وما يتوجب الرد والرفض ، إضافة إلى ما تنتجه هذه النظرة النقدية من إدراك جوهر الأمور ، ومعرفة الفارق بين القشرة واللباب في أمر الحضارة والنهضة ، فلما غابت هذه النظرة النقدية ، نقل أدعياء إصلاح المرأة القشرة ، وتركوا اللباب ، فرأوا أن « السفور » هو أول الطريق إلى نهضة المرأة المسلمة ! ، وليس العلم والتربية والثقافة الأصيلة والشاملة .

ناهيك عن الخطأ الأول في هذا السياق ، وهو أن البحث عن « أنموذج » المرأة الصالحة المتحضرة ، اتجه إلى حضارة الغرب المسيحية اللا دينية ، ولم يتجه إلى حضارة الشرق الإسلامية في عصورها الراشدة والقوية ، في الصدر الأول ــ خير القرون ــ وما تلاه .

ثم إن هذا الإنحراف الأول في مسار نهضة المرأة ، قد ارتبط بالشعارات الموهومة التي رفعها المنحرفون مثل شعار « تحرير المرأة » وهو شعار جميل ، ولكنهم أساؤوا إليه بجعله مرتبطاً بالدعوة إلى السفور والتبرج ، حتى إن جماهير الأمة اليوم لا يذكر عندها اصطلاح « تحرير المرأة » إلا ويقع في خاطرها ــ على الفور ــ معنى تبرجها وسفورها ، وأصبح وصف المرأة بأنها « متحررة » مرادفاً تاماً لوصفها بالتبرج والسفور ، رغم أن وصف « الحرية في جوهره » لا يؤدي إلى ذلك المعنى أبدًا ، ولكن المنحرفين أرادوا أن « يجملوا » دعواهم به ، فقبحّوه ولم يجملوا دعواهم ، حيث أصبح ذكر « تحرير المرأة » اليوم مثيراً للقلق والاشمئزاز لدى المسلمين كافة ! وطبيعي أن الأمة لا ترفض تحرر المرأة ، في ذاته ، وبمضمونه الإسلامي ، كحرية الفكر والشعور والرأي والتملك ونحوها ، في حدود شرع الله ، الذي يحكمها كما يحكم الرجل ، وإنما الأمة ترفض ما استقر عليه هذا الاصطلاح من قبح في الرأي ، ودمامة في الخُلُق وتفحش في السلوك ، وتجرؤ على حدود الله .

وهذا ما ينبهنا إلى الخدعة التي يروجها أدعياء نهضة المرأة ، من أن رفض المسلمين لمسلكهم المنحرف هو عداء لحرية المرأة ، وعلى المرأة المسلمة أن تنتبه لهذه الخدعة ، وأن تتبصر بزيف هذا الوهم الكاذب .

إن التلاعب بالمصطلحات ، أبداً لن يجعل الباطل حقاً ، أو الظلمة نوراً وضياءاً .

وفي هذا السياق نفسه ، نؤكد بأن الكثير من المحاولات التي قام بها أدعياء إصلاح المرأة من المتغربين ، قد عطّلت من النهضة الحقيقية للمرأة ، وأساءت إلى مسيرة الإصلاح ، وخير شاهد على ذلك الدعوة إلى تعليم المرأة المسلمة ، وإنقاذها من الأمية والجهالة ، وهي دعوة حق ، ولكن المنحرفين حرصوا على ربطها بما ينفّر الأمة منها ، مثل الحرص على اختلاط المرأة بالرجال والفتيات بالفتيان ، في دور العلم من سلمه الأول ، وحتى الجامعات ، فكأنهم حرصوا على أن يضعوا الأسرة المسلمة أمام مفارق طرق ، أو مأزق نفسي وديني ، إما أن يعلموا بناتهم ، وإما أن يحفظوا عليهن خلقهن ودينهن ، إما أن يبقين بلا علم ، وإما أن يفرطن في التزاماتهن الدينية والخلقية والتربوية .

ومن حيث المنطق والحس المشهود ، فليس ثمة تلازم بين التعليم والإختلاط ، ولم يقل أحد بأن الفتاة إذا تعلمت بجوار صاحباتها ولداتها سيسوء فهمها ، ويتأخر تعليمها ، ولكن ، رغم ذلك الوضوح ، فقد حرصت الدعوات المشبوهة والمنحرفة ، بمعونة مؤسسات في خارج الديار وداخلها ، على ربط تعليم المرأة بالإختلاط ، مما أساء أبلغ إساءة لنهضة المرأة المسلمة ، لأن الكثير من الأسر المسلمة ، ارتضت أن تبقى بناتها أميات ، ولا يختلطن بمن لا يحل لهن المخالطة لهم من الرجال ، وكان الأمر ميسوراً منذ البداية ، وكان من الهين أن نجمع بين تعليم المرأة والتزامها بخلقها وموقفها الديني الملتزم ، وكان هذا سيعوض الأمة أكثر من نصف قرن ــ على الأقل ــ ذهب هدرًا في التجاذب والعراك بين الفرقاء في هذه المسألة ، خرج فيه جيل ، بل أجيال ،

من نساء المسلمين ، إما محرومات من حق التعليم ، وإما محرومات من ممارسة التزاماتهن الدينية كاملة .

فلمصلحة من نلزم الأسرة المسلمة بما لا يلزمها ؟ وهل النهضة هي أن نهدر أجيالاً من نساء المسلمين لمجرد ترسيخ مبدأ عَلْماني غربي في ديار الإسلام ، ليس له أي مردود نهضوي أو عقلاني في مسيرة الأمة نحو السبق الحضاري الراشد ؟

ومن معالم الإنحراف في مسيرة نهضة المرأة في ديار الإسلام أيضاً ، اختلاق صراع مرير !! بينها وبين الرجل ، والمحاولات الدؤوبة لتكوين جمعيات نسائية لقيادة هذا الصراع التاريخي للمرأة ضد الرجل !!

والإلحاح الاعلامي على ضرورة أن تنتزع المرأة حقوقها ولا تنتظر من يهبها تلك الحقوق ، وأن تطالب بتشريعات وقوانين جديدة تحقق لها مكاسب اجتماعية ، ونحو ذلك من أوهام التقليد والتبعية لأنموذج المرأة الغربية .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن رائدات هذه « الحرب الضروس » في ديار الإسلام تحرص العديد من الدوائر الثقافية والفنية والنسائية الغربية على دعوتهن كل حين ، لزيارات في عواصم أوربية مختلفة ، بما ينفخ فيهن من الشعور بالقوة والحضور والاهتمام العالمي برسالتهن ! ولكن اللبيب الفطن لا تخفي عليه إيحاءات ودلالات تلك الدعوات المشبوهة .

وما يهمنا هنا التنبيه عليه ، أن المرأة الأوربية قد واجهت ظروفاً تاريخية واجتماعية تختلف جذرياً عما واجهته المرأة المسلمة ، وهذا مما يطول شرحه ، وإنما يكفينا أن نذكر بأن المرأة الأوربية واجهت مجتمعاً أعلن عزله

النهائي للدين عن قيادة المجتمع أو التأثير في شرائعه وأحكامه ، ناهيك عن أن أصل الدين هناك ـــ المسيحية ـــ لا يعنى بالتشريع الإجتماعي .

ومن ثم ؛ فعندما تثور المرأة الأوربية وتقترح تشريعات وتطالب بقوانين ، فإنما تواجه مجتمعاً عَلْمانياً لا دينياً ، وتخاطب مشرّعاً بشرياً مثلها سواء بسواء ، أما المرأة المسلمة فهي تعيش في رحاب دين الحق ، بمظلته التشريعية الربانية ، فعلام تثور المرأة المسلمة ، وعلى من تثور ؟! أتثور على ربها ـــ سبحانه ـــ أم تثور على دينها وشريعة نبيها ؟!

إن المجتمع الإسلامي برجاله ونسائه على السواء ، إنما يخضع لمشرّع واحد ، ودين واحد ، لا يملك بشرـــ رجلاً كان أو امرأة ـــأن يبدّل فيه أو يغير ، ويبقى بعد ذلك مسلماً ، ولهذا السبب ، وله وحده ، لم يعرف المجتمع الإسلامي على مدى قرونه الخمسة عشر ظاهرة الصراع الموهومة بين المرأة والرجل ، وإنما عرف هذا المجتمع حياة التراحم والتكافل ، والتعاون على البر والتقوى ، ولم تكن المرأة المسلمة تستلهم أو تتأسّى بأنموذج المرأة في ديار الغرب أو الشرق ، وإنما كانت تستلهم سيرة أمهات المؤمنين ، وتتأسى بنساء الصدر الأطهر ، وتدرس في كتاب ربها وسنة نبيها ، لتعرف حقوقها وواجباتها ، وأيضاً ، دورها في خلافة الله في الأرض .

وعندما تلتزم المرأة المسلمة هذا الهدي القويم ، وتنفض يديها وفكرها وقيمها من غَبش التصورات المتغرية ، وضلال الدعوات المشبوهة ، تكون قد بدأت نهضتها الحقيقية ، وانتظمت في مسيرتها المتحضرة والرشيدة ، وثمة إرْهاصات ومبشرات ، من خلال الصحوة الإسلامية الجديدة ، بأن هذه النهضة المأمولة قد بدأت بالفعل .

الحضارة المستوردة

من المزالق الفكرية والتصورية في وعي النهضة ، والذي يتسبب في إهدار الكثير من مجهودات الإصلاح الجادة والمثمرة ، من حيث يوجهها إلى مسارات خاطئة ، وفاقدة للفاعلية ، ذلك المذهب « الإستيرادي » الذي يذهب إلى ضرورة إستيراد الأفكار والنظم والقوانين والمناهج و « الأيديولوجيات » ، على أساس أن هذه النتاجات الإنسانية الأوربية ، قد نجحت في تحريك النهضة الحضارية ، ودفعها إلى الأمام ، وحافظت — إلى حد كبير — على معطياتها الإبداعية » .

وبالتالي ؛ فإن النهضة في نظر هذا الفريق مسألة سهلة وواضحة ، وهي أن نستجلب هذه الإبداعات : الفكرية ، والسياسية ، والإقتصادية ، والتشريعية ، والإجتماعية ، والثقافية ، ونحاول غرسها في مجتمعنا العربي ، فتحيا النهضة ، ويقوم البناء ، ونلحق بركب الحضارة .

وأصحاب هذا المذهب « الإستيرادي » ، يتجاهلون حقيقة أولية ، وشرطاً أساسياً ، وهو أن النهضة أو الحضارة ، لا تُبْنَى في الواقع والأشياء والقوانين والمناهج — أولاً — ثم تنتقل تأثيراتها واشعاعاتها بعد ذلك إلى الإنسان محدثة التغيير الحضاري المنشود ، وإنماالنهضة ، تولد — أساساً — في ضمير الإنسان ، شروطها

ومثيراتها ، ثم تنعكس هذه الفاعلية الإنسانية ، على الواقع والأشياء والقوانين والنظم، لتحدث فيها التغيير المرجو نحو الحضارة .

ومن ثم ؛ فإن عملية تكديس النظم والأفكار والأشياء والقوانين والمناهج ، لايمكنها بذاتها أن تخلق الحضارة ، أو تولدها ، وإنما الميلاد الحقيقي للحضارة أو للنهضة ، يبدأ عندما تنجح في غرس المثيرات الروحية المقدسة والمتعالية في الضمير الإنساني ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الجماعة ، بحيث تسري في أوصاله روح المبادرة ، والفاعلية ، والمغامرة والكشف ، واختراق المجهول ، والتحدي للواقع ، والتضحية في سبيل المبدأ ، وإرادة التغيير الصارمة.

فإذا نجحنا في إيجاد هذا النموذج الإنساني ، فقد ولدت النهضة فعلاً ، وتصبح ثمراتها مسألة وقت ، ولكنها حتمية الوقوع .

إن هذه الإرادة الإنسانية الفردية والجماعية ، والتي تسمو في علاقاتها ، وبواعث نشاطاتها ، على حسابات المنفعة أو الضرر الشخصية ، هي التي ستحدد المناهج التي تضمن لها السداد ، وهي التي ستصنع الوسائل التي تحقق لها أهدافها ، وهي التي ستبدع النظم والقوانين التي تواكب نموها وتجددها ، وقد تحتاج في هذا الطريق إلى الإستعانة ببعض النّتاجات الإنسانية التي أبدعها العقل الإنساني ، في أي مكان وأي زمان ، ولكنها ستنظر ــ حينها ــ بعينها هي ، وتفكر بعقلها هي ، وتشعر بوجدانها هي ، وتحدد على ضوء واقعها هي ، بما يتوافق مع خصوصيات منهجها ، وبما لا يصطدم مع بواعث نشاطها ومحركات الفاعلية فيها .

إن نظام المرور في الكثير من الدول النامية ، هو نفسه ــ على وجه التقريب ــ الموجود في بلد أوربي مثل « ألمانيا الغربية »، ومع ذلك ، فلست بحاجة إلى كثير

جهد ، لكي تدرك الفارق الكبير بين واقع حركة المرور وآدابها في ألمانيا ، وبين التخلف البارز فيها في هذه الدولة أو تلك، ومبادىء حقوق الإنسان التي ينص عليها دستور دولة في العالم المتخلف ، لا تحمل كثير فرق بينها ، وبين هذه المبادىء في نصوص الدستور السويدي مثلاً .

ومع ذلك ، فلن ينكر سمعك وبصرك ، احتقار الإنسان وقهره في هذه الدولة أو تلك من العالم المتخلف ، إذا قيست بقيمة الإنسان ، كما هي في واقع المجتمع السويدي .

وقس على ذلك باقي القائمة ، تجد الفارق واضحاً وجوهرياً كذلك ، وما ذلك إلا لأن الشخصية الإنسانية القائمة على إنفاذ هذا النظام أو هذه القواعد والمبادىء ، تختلف في فاعليتها الإنسانية ، وتكوينها النفسي الحضاري ، بين المجتمعين ، فبرزت هذه الظواهر ، والتي لا تستطيع أن تسدها النظم ، ولا المبادىء ولا الأفكار المستوردة .

إنه ينبغي أن يكون واضحاً ، أن الإنسان هو مادة النهضة ، وصانعها ، فإذا تحرك الإنسان ؛ تحرك الواقع ؛ وتحرك المجتمع ؛ وتحرك التاريخ كذلك ، وإذا ركد وتخدر ؛ فلن يستطيع نظام ولا قانون ، ولا منهج ، أن يغير من واقعه شيئاً .

فعلينا أولاً ، أن نبحث عن هذا المحرك الأول للنشاط الإنساني نحو النهضة ، والذي يفجر في ضميره مكنونات الإنبعاث والتحدي للواقع المتخلف .

ومن المسلّمات التي برهنت عليها الدراسات الإستقرائية لتواريخ الأمم ، وقصص الحضارة ، أن مثل هذه البواعث ، لابد من أن تنبع من فكرة دينية مقدسة ، تترسخ في ضمير الإنسان ، بحيث تحقق هذه الشحنة الروحية المتدفقة والمتعالية ، والتي

تضمن دفع النهضة وتحريكها . وهذه الحقيقة ، هي التي كتب عنها العلاّمة والمؤرخ المسلم عبد الرحمن بن خلدون : « إن الدول العامة الإستيلاء ، العظيمة الملك ، أصلها الدين ، إما من نبوة ، أو دعوة حق »[1] وهي نفس الحقيقة ، التي يتحدث عنها ــ أيضاً ــ كشرط لميلاد الحضارة ، باحث ومؤرخ أوربي كبير ، مثل « ول ديورانت » ، شديد التعصب للمذهب المادي ، وبالغ الإزدراء للفكرة الدينية ، إلا أنه ــ مع ذلك ــ كتب يقول : « من الضروري كذلك أن يكون بين الناس بعض الإتفاق في العقائد الرئيسية ، وبعض الإيمان بما هو كائن وراء الطبيعة ، أو بما هو بمثابة المثل الأعلى المنشود ، لأن ذلك يرفع الأخلاق من مرحلة تُوازن فيها بين نفع العمل وضرره ، إلى مرحلة الإخلاص للعمل ذاته ، وهو كذلك يجعل حياتنا أشرف ، وأخصب ، على الرغم من قصر أمدها »[2] .

ثم انتهى إلى القول بأنه : « لو انعدمت هذه العوامل ، بل ربما لو انعدم واحد منها ، لجاز للمدنية أن يتقوض أساسها »[3] .

فالذي يقوض المدنية إذا غاب ، أحرى به أن يحول دون قيامها أصلاً ، إذا فُقِد!، وهذه شهادة مؤرخ واجتماعي ، شديد التعصب للمذهب المادي في تفسير التاريخ .

---

(١) (مقدمة ابن خلدون) ص ١٢٤ ط . دار العودة / بيروت . ١٩٨١ م .

(٢) (قصة الحضارة) ص ٧ ج ١ ، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود . ط . جامعة الدول العربية ، الرابعة ، ١٩٧٣ م .

(٣) المصدر نفسه .

إذا صح ذلك ، فإنه لا يختلف إثنان : على أن القرآن الكريم ، وهو مادة الإسلام ومنبعه ، هو وحده — ببيان وسنة رسول الله ﷺ — الروح والفكر ، الذى يستطيع أن يفجر مكنونات الانبعاث في ضمير الإنسان العربي المسلم ، ويضمن لنا هذه الشحنة الروحية الدافقة ، والوعي التصوري الراشد .

﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾[1] .

فإذا استطاع جيل ، أن يعيد تجسيد هذا الكتاب المجيد في أمة ، فقد وُلدت الحضارة فعلاً من جديد ، وتتحول المسألة إلى مسألة وقت ، وأيام .

وليس من الحق ولا العدل ، الدفع بأن المسلمين قد تخلفوا ، وسقطت منظومتهم الحضارية ، مع وجود القرآن بينهم ، وقيام مجتمعهم على أساسه ، إذْ أن المجتمع الإسلامي قد انهار فعلاً ، ودبّ فيه العفن ، يوم بدأت حقائق القرآن تغيب ، خلف ركام من الفلسفات ، والخرافات والأساطير ، ويوم أن انطفأت جذوته الإيمانية — إلا قليلاً — من واقع الناس الإجتماعي والحضاري ، لتصبح مجرد تفريعات جافة للقوانين ، وجمود على نتاجات السابقين بالخير والإبداع ، كل ذلك معززاً بالخدر النفسي والمادي ، الذي خلفته حقبة الترف والميوعة والدَّعَة ، منذ العصر العباسي الأخير .

ومع ذلك ، فقد كان هذا القليل الباقي من تلك الجذوة ، كافياً لأن يجعل هذه

---

(١) سورة الأنعام آية ١٢٢ .

الأمة المنهارة حضارياً ، مستعصية على الخضوع لحملات الغزو العسكري المباشر ، والمتتالية بلا هوادة .

إن القرآن الكريم ، لا يُحدث تلك الجذوة الروحية الدّفاقة في نفوس المؤمنين به ، إلا إذا تمثلوه واقعاً حياً ، في الضمير والسلوك ، بحيث يصبحون كما كان جيل البعث الأول من الصحابة الأطهار « قرآناً يمشي على الأرض » ، بمعنى أن يحيا فيهم القرآن ، ويحيوا هم فيه .

إننا الآن ، نبحث في القرآن ، ونتكلم باسم القرآن ، ونتكلم عن القرآن ، ولكننا لا نعيش فيه ، ولا يعيش فينا ، تلك حقيقة ، نبدأ من عندها .

هذا جانب من أغلاط المذهب « الإستيرادي » ، وأما الجانب الآخر ، والهام كذلك ، فهو المتمثل في تجاوز الحقائق الموضوعية المتعلقة بالحضارة ونتِاجاتها .

إنه لمن قبيل تسطيح الفهم ، أن نتخيل الحضارة أو النهضة ، بضاعة ، يتسوقها السائح العربي معه من أسواق الفكر والإنتاج الأوربي ، ويعود بها — إذا عاد ! — في حقيبته إلى بلاده ، فتولد النهضة ، وتولد الحضارة .

إن الأفكار والنظم والمناهج والقوانين ، هي نِتاجات إنسانية موضوعية — في شقها الأكبر — يبدعها الإنسان خلال أطوار نهضته ، وعلى طريق تحدياته المتعددة ، للواقع الذي يحيا فيه ، سواء كانت تحديات دينية ، أو عقائدية . أوقِيَميَّة ، أو قومية ، أو نفسية ، أو مناخية ، أو جغرافية ، أو ديموجرافية ، أو اقتصادية ، أو سياسية ، أوتاريخية ، فتأتي هذه الإبداعات ، كمحاولات إنسانية لحل الإشكاليات التي تفرضها طبيعة هذه التحديات المتعددة .

ولما كانت هذه التحديات تتنوع وتختلف ، من واقع لآخر ، ومن مجتمع لغيره ، ومن حِقْبة تاريخية لحقبة تاريخية أخرى ، فكان من الطبيعي أن تتميز هذه النتاجات الإنسانية بكونها خصوصيات حضارية لنمط من أنماط البناءات الحضارية الإنسانية ، أي أنها لا تصبح أدواءاً إنسانية سليمة وناجعة ، بصفة مطلقة ، وإنما تكون سليمة إذا صادفت ظرفاً موضوعياً وتاريخياً ، يتوافق مع مثيله الذي وُلدت فيه .

أما أن نقول ، بأن الفكرة الفلانية ، هي العلاج الشافي لكافة المجتمعات الإنسانية ، لأنها نجحت في علاج أمراض المجتمع الفلاني ، فهذا يكون عبثاً بالعقول ، وخداعاً للنفوس ، وتسطيحاً لمدركات الأفهام .

إن الفكرة البشرية الوضعية إنما تُؤْتي أُكُلَها وثمراتها ، فى الظرف التاريخي والإجتماعى والموضوعي ، الذي عملت فيه ، فإذا اختلفت هذه الظروف والمواضعات ، لزم استئناف النظر ، للبحث عن فكرة جديدة ، لهذا الواقع الجديد ، بمواضعاته المختلفة . .

ومما يدلل على حقيقة الخلفية النفسية المؤثرة فى هذا المذهب « الإستيرادي » أن أصحابه يعترفون بهذه الحقائق ، وأحياناً ، يبرهنون عليها ، ولكنهم يكتفون ببعض تطبيقاتها في أفقها التاريخي وحَسْب ، لكي يعزلوا تراثنا الإسلامي عن الحاضر ، بينما يتوقفون ، أو يتعامون ، عن تطبيقها فى أفقها الحضاري الموضوعي ، تجاه البِنْية الحضارية الأوربية . .

إن المفكرين العرب ، الذين لا يزالون يصرون على أن الفكرة العَلْمَانية — مثلاً — هى بَلْسم العفن في المجتمع العربى ، والعامل الحتمي لتحقيق نهضته ،

مخطئون وواهمون لأن العَلْمانية كفكرة قد نجحت فى أن تؤتي مفعولها فى المجتمع الأوربي ، نتيجة ظرف تاريخى وموضوعي ، حدّدته طبيعة الديانة المسيحية فى أوربا ، ومعطياتها التصورية والقيمية ، وطبيعة النماذج الإنسانية التى كانت قائمة على رأس الجهاز الكنسي فى أوربا ، وطبيعة البنية المجتمعية ــ إقتصادياً وسياسياً ــ للمجتمع الأوربي في العصر الوسيط ، إضافة للإحتكاكات الفكرية مع الحضارة الإسلامية فى الشرق ، وصقِليّة والأندلس .

أي أنها فكرة ، كعشرات الأفكار ــ غيرها ، نجحت أو فشلت فى ظل ظروف موضوعية وتاريخية ، كانت قائمة في مجتمعها ، فبأي سلطان ، وبأي عقلانية ، تصبح هذه الفكرة عقيدة مقدسة ، تملك من الدَّيْمُومة الفاعلة ، والإطلاق ، ما لا تملكه ــ عندهم ــ الفكرة الدينية الآتية من وحي السماء ؟ .

ونفس الشيء نقوله ، في القوانين الوضعية ، التى أتى بها إلينا « تجار الشنطة » ضمن ما أتوا به فى سياحاتهم الأوربية ، زاعمين ، أو واهمين ، أنها ستحقق تقدم المجتمع ،وتدفع به إلى صف الأمم المتحضرة ، فإذا بها تعطل البقية الباقية من حركة النهضة ، وتشل روح الفاعلية الباقية فى المجتمع ، من حيث أحدثت مَزْقاً في علاقاته الإنسانية ، التي كانت قائمة على أسس ومباديء أخرى مختلفة ، رُوحياً وعقيدياً وأخلاقياً ، امتدت حتى أوثق عراه الأسرية ، وأورثته تلك القوانين المجلوبة ، حالة من الإزدواجية النفسية في كيانه ، بين ما يفعل وما يعتقد ، وأحدثت في ضميره هزة أخلاقية ، حيث ــ لأول مرة في حياة المسلم ــ تُسلب القوانين وَصْفَ القداسة ، التى كانت تستمده ، من مصدرها الربانّي في الإسلام .

ومن ثم ؛ فقد بقيت الهُوَّة كبيرة ، بل ازدادت ، بيننا وبين الأمم المتحضرة ، وزادت الأزمة تعقيداً ، بعد أن كانت بسيطة ، وعدنا من جديد نبحث في : أزمة الفكر ، وأزمة الحضارة ، وسبل النهضة ، مع أننا نعيش وسط « كرنفال » بديع التكوين ، متعدد الألوان والأصوات والأفكار ، من منتوجات الحضارة الأوربية إلا أن المجتمع ــ مع ذلك الكرنفال ــ مازال فاقداً لفاعليته الحضارية ، وذلك لأن استيراد نِتاجات الحضارة ــ مادية كانت أو فكرية ــ لا يُولِدُ الحضارة ! .

* * *

مزلق الحل السياسي

من المشكلات الهامة ، التي تعوق حركة وفعالية أفكار النهضة في ديار الإسلام ، تلكم النزعات التسطيحية ، في النظر إلى مشكلات الواقع الإسلامي ، والميل إلى تجزيء الإشكاليات ، والرؤى الأحادية الجانب لافتراضات الحلول ، وما تمثله تلك النزعات من « مزالق » فكرية ، تُهدر طاقات النهضة ، دون أي إستثمار حقيقي فعّال لها ،وبإمكاننا أن نرد هذه « المزالق » كلها إلى عمليات القياس الخاطئة لظواهر النشاط الإجتماعي والسياسي والإقتصادي في مجتمعنا العربي المسلم ، على ما يقابلها من ظواهر في المجتمع الأوربي المعاصر .

ويمكننا — أيضاً — أن نقرر ، بأن فروضات الحل السياسي للأزمة ، تمثل واحدة من أهم هذه المزالق التسطيحية لقضية النهضة ، ومشكلات المجتمع العربي ، بفعل الصخب والبريق الدائم الملازم له .

ولقد كان أول خلل ، يظهر في مسيرة النهضة الحضارية في مصر ، كمحور إجتماعي عربي وإسلامي نأخذه هنا كمثال تطبيقي بارز، ذلك الذي نشأ مع ظهور حزب الوفد المصري في العام ١٩١٩ م ، فلقد كانت التحولات التي أحدثها ميلاد حزب الوفد ، بمنهجه السياسي ، إيذاناً بسقوط المحاولات الإصلاحية « الضعيفة » التي

كانت تتجه نحو جذور المجتمع لإحيائها ، وبعث رُوح النهضة فيها ، وكان الشيخ محمد عبده أحد دعّاة الإصلاح ، بعد تجوال طويل له مع « الحل السياسي » ، انتهى إلى اعترافه بأن الحل السياسي المزعوم ، هو مجرد تسطيح بل تعقيد للمشكلة الحضارية البالغة التعقيد ، والمتراكمة أمراضها منذ قرون عديدة ، فأعلن سخطه ولعنه وتبرأه من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن (ساس : يسوس : سياسة) ، ومن كل ما يشتق من السياسة ! .

ومع ميلاد حزب الوفد ، تحولت قضايا التخلف ، والجهل ، والعجز ، واللامبالاة ، واللاوعي ، والشلل النفسي الإرادي ، والخلل في البِنْية الإجتماعية المصرية بكل تشعباتها ، إلى قضية سياسية ، يمثل محورها الأصلى ، الوجود الإنجليزي ، وغياب الدستور والبرلمان .

ومنذ هذا التاريخ ، وقد أهدرت الطاقات الإصلاحية الجادة ، والبناءة في المجتمع على « مَزْلَق » الحل السياسي ، بينما كان العفن يزداد استفحالاً في البِنْية المجتمعية الأصلية للمجتمع المصري ، بل كان بعض أركان حزب الوفد يتغذى على مثْل هذا العفن ، في نفس الوقت الذي ازداد فيه تغلغل النشاط التبشيري والإستشراقي ، الثقافي والفكري والنفسي ــ بعيداً عن مَزْلَق السياسة ــ ليصوغ نماذج إنسانيه شائهة ، أفسدَت الرؤية على النُّخْبة الضئيلة من المثقفين المصريين ، وضربت عفناً من نوع آخر في نشاطاتهم .

وكان أقصىٰ إنجاز يمكن أن يحققه حزب سياسي يومها ، أن يقود مظاهرة شعبية ، أو حركة طلابية في موقف ما .

وإنه لمن اليسير أحياناً ، في أكثر المجتمعات تخلفاً ، أن تستثمر لحظة إحتقان نفسي شعبي في موقف ما ، كرد فعل عفوي لضغط معين ، لتحدث إنفجاراً شعبياً لحظياً ، ولكن الذي ليس من السهل — مع أنه المطلوب — هو أن تتمكن من أن تصوغ من هذه الكتلة البشرية ، بِنْية إجتماعية متحضرة ، فاعلة بفعل إرادي أصيل تملكه ، قوية واعية راشدة ، مجاهدة ومثابرة في جهادها ، تصنع بنفسها حاضرها ، وتخطط أو تشارك في صنع مستقبلها ، وتملك الإرادة المتجددة ، التي تحول دون المساس بأي حق من حقوقها ، قلّ أو كثر ، ومن أي جهة ، في الداخل أو في الخارج .

ولقد أُعلن الاستقلال ، وذهب الإنجليز ، وأنشىء البرلمان ، وأُعلن الدستور ، وقامت الأحزاب ، وظل العفن ضارباً في جذر المجتمع ، حتى آذن يناير ، ١٩٥٢ ، وحريق القاهرة ، بالفشل النهائي لحزب الوفد ، والمنظومة السياسية التي وُلدت معه برُمّتها ، ليأتي عهد جديد ، بمَزْلَق جديد ، نتحدث عنه بعد حين .

ولا يزال مَزْلَق السياسة هو الذي يهيمن على النشاط الفكري الإصلاحي العربى ، حيث اختزلت الأزمة الحضارية المعقدة ، والمتراكمة منذ قرون ، إلى أزمة نظام حكم ، وحرية رأي ، وبرلمان ودستور ، وديمقراطية ، وحزب سياسي معارض .

والذي لا مفر من إدراكه والإعتراف به ، باديء ذي بدء ، أن المنظومة السياسية لمجتمع ما ، هى ظاهرة ، مجرد ظاهرة ، تنتج تعبيراً عن إنعكاسات البناء الإجتماعي الحضاري المعقد للمجتمع ، والمتمثلة في أديانه ومعتقداته ، ورؤاه وتصوراته ، وثقافته ووعيه الحضاري ، وقيمه وأخلاقياته ، وإمكانياته

المادية ، وبنيته الإقتصادية ، ووشائجه وترابطات خلاياه الصغيرة « الأسرة / القبيلة » وتحدياته التاريخية ، وتراثه الممثل لهويته الإنسانية ، وتطلعاته المستقبلية ، ومن وراء ذلك كله ، تلك الروح الغامضة التي تسرى في أوصال المجتمع ، لتحرك قواه الإرادية الذاتية الواعية ، وفعالياته الإنسانية ، وطاقاته المجاهدة مع تحديات هذا الواقع المعقدة . إن النظام السياسي لأي مجتمع ، هو التعبير الظاهرى الصادق الممثل لهذه البنية المجتمعية المعقدة ، فإذا اختل هذا البناء ، انعكس هذا الخلل ضرورة على المنظومة السياسية ، لأنها صورته أو مرآته ، وتصبح أي محاولة للتعديل في الصورة ، مجرد خداع ، وتضييع للوقت ، وإهدار للطاقة ، أي « مَزْلَق » لفعاليات الإصلاح الجادة ، لأن الخلل الحقيقي يقع في الجسم الأصلي للمجتمع ، وأتى هذا الخلل في الصورة ، ليدلنا على أن ثمة خللاً وقع في الجسم الإجتماعي ، بحيث تتوجه طاقاتنا ، لإعادة إصلاح خلل الجسم ، لاخيال الصورة .

والذين يقيسون واقعنا العربي ، على المجتمع الأوربي وظواهره واهمون ، لأن الديمقراطية ـــ مثلاً ـــ التي يعيشها المجتمع الأوربي ليست هي التي صنعت نهضته وحضارته ، وإنما نهضته وحضارته هما اللتان أنتجتا الديمقراطية ، وكذا ، فإن الدستور الذي يتيح هذه الفعالية الإجتماعية الحرة في المجتمع الأوربي ويصونها ، لم يصنع النهضة ، وإنما النهضة هي التي صنعت هذا الدستور ، لأن الحضارة ـــ بوجه عام ـــ هي التي تصنع منتجاتها وظواهرها ، ولا يمكن أبداً أن يحدث العكس ، إلا إذا صنعت الصورة أصلها .

بل إن المقطوع به ، أن زعم تحقيق بعض معالم هذه الظواهر والصور

في المجتمع المتخلف ، دون أن يقابلها ــ أو إن أحسنّا التعبير : يولدها ــ تحول حقيقي في الجسم الإجتماعي ، إنما تمثل خداعاً كبيراً ، وتضليلاً للأصوات والعقول الباحثة عن الإصلاح .

إن الديمقراطية ــ على سبيل المثال ــ هى عبارة عن ثوب فضفاض ، وليس مثالاً واحداً منضبطاً ، والذي يحدد مضمون هذا « الثوب » ــ الأخلاقي في جوهره ــ هو المجتمع الذي تعمل فيه ، فهناك ديمقراطية القوة ، وديمقراطية الضعف ، وهناك ديمقراطية العدالة ، وديمقراطية « المخالب » ! وهناك ديمقراطية استقراء الرأى العام الفعلي ، وديمقراطية تقرير الشيء ونقيضه بنسبة ٩٩ ٪ ! إن هؤلاء الذين لا يزالون يصبون جامَ غضبهم ولعناتهم ــ بحق ــ على أنظمة حكم أقدمت على إنفاذ تحولات سياسية ونضالية بالغة الخطورة ، من شأنها أن تفسد المسار التاريخي للأمة ، لم يجيبوا علينا ، هل كان يمكن أن يحدث ذلك ؛ إلا إذا أدرك المنفذون له بأن ثمة غفلة عميقة في الأمة ، وضعفاً في الروح الإرادية الفعالة ، لبنيتها الإجتماعية ؟ ! .

والذين يهزأون من تلك الإنتخابات « الحرة » التي تخرج النسبة الموافقة للحكومة فيها ــ أي حكومة ــ حول موضوع ــ أي موضوع ــ ٩٩ ٪ ، هل ينكرون أن ذلك الأمر ما كان ليحدث لو كانت هناك إرادة صارمة في الأمة ، ووعي راشد ، لا يسامح في تزوير إرادته ، فضلاً عن الإستخفاف بعقله ؟ ! .

لقد حدث أن دعت الأحزاب السياسية المصرية المعارضة مجتمعة في منتصف عقد الثمانينيات ، إلى إجتماع تاريخي هام ، أعلنوا أنه سوف يتحدد

على ضوئه مستقبل مصر السياسي ، ومستقبل الديمقراطية ، وأحدثت الصحف الحزبية العديدة ، صخباً واسعاً ومتوالياً لمدة شهر ونصف ، داعية الجماهير المصرية للمشاركة في هذا المؤتمر البالغ الخطورة ، وشرحت جميعها أهمية هذا المؤتمر .

ولقد حضر إلى المؤتمر التاريخي ، لجميع أحزاب وقوى المعارضة ، خمسة عشر ألفاً من مجموع واحد وخمسين مليوناً من المصريين ، لينظروا في المستقبل السياسي لمصر ، ومصير الديمقراطية ! .

وبعد أسابيع قليلة أقيمت ملهاة في كرة القدم ، لفريق النادى الأهلى المصرى ، حضرها أكثر من مائة ألف مصري ؟ ! .

إنه لمن الغفلة ، كل الغفلة ، أن نتصور عفن قرون ، مجرد إشكال سياسي ، يحله مؤتمر !! .

إن مظاهر الخلل في التنظيم السياسي الحاكم لأية دولة في العالم المتخلف ، تستطيع أن تراها بصورة أخرى مصغرة ، في إدارة التنظيم السياسي لأى حزب معارض فيها ، كما تستطيع أن تلحظه في نظام إدارة مصنع من المصانع ، أو مؤسسة إدارية « تكنوقراطية » ، أو جمعية زراعية تعاونية ، بل تستطيع أن تدركه في نظام إدارة مدرسة ابتدائية صغيرة ! ، لأن العفن والخلل ، إنما يضرب في جذور البناء الإجتماعي والحضاري أو المناخ البيئي ، الذي يصوغ الشخصية الإنسانية المتحركة في هذا الواقع ، والتى تتغذى عليها كافة هذه المنظمات والحركات السياسية ، وغير السياسة .

إن الحقوق ــ أية حقوق ــ ليست هدايا تُمنح ، أو مسألة أخلاقية بحتة ، تتصل بأشخاص القائمين على نظام حكم ، وإنما الحقوق ، نتائج حتمية مترتبة

على القيام بالواجب ، فلا حق إلا بواجب ، وإذا لم تستطيع أن تبني أمةً ، وتبعث فيها هذه الروح الجهادية التي تحركها نحو أداء الواجب ، وإقامة الواجب ، والمثابرة على الواجب ، فلن تستطيع بحال أن تنتزع لها حقاً من حقوقها ، إلا على سبيل الدعاية والتخدير ، وستر العورات أمام الآخرين ! ولقد أدرك الأستاذ حسن البنا ــ رحمه الله ــ هذه الحقيقة ، ببصيرة نافذة ، منذ عهد بعيد ، حينما وجه حديثه إلى الإخوان قائلاً : « إنكم لستم حزباً سياسياً ، ولستم هيئة إجتماعية ، ولستم مؤسسة دينية ، ولكنكم رُوح يسرى في الأمة فيحييها بالقرآن » .

ولقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس ــ رحمه الله ــ هذه الحقيقة كذلك ، عندما راح يبني الكتاتيب ويبث الروح في القرى والبوادى ، وجذور المجتمع الجزائري ، ليحيي ضمير الأمة ذاتها ، تاركاً صخب الأحزاب السياسية وراء ظهره ، متخذاً شعاره الإصلاحي الجاد ، من الآية القرآنية :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (١)

ولقد نجحت الحركة الإسلامية المعاصرة ، إلى حد كبير ، في مجهودات إحياء الأمة ، عندما أصبحت هي تلك الروح التي تسرى في الأمة ، فتحييها بالقرآن ، فكانت هذه الصحوة الشعبية العارمة ، والتي نشأت بلاحزب سياسي ، فتجاوزت الأحزاب ، وتجاوزت نظم الحكم ، وتجاوزت حدود الدول ذاتها ، بل فرضت نفسها على الحياة السياسية ، فبدأت الأحزاب جميعاً تخطب ودها ، محاولة إستثمار بعض نتائجها ، سواء في عملية إنتخابية أو دعاية شعبية .

(١) سورة الرعد آية ١١ .

وهذا أمر طبيعي ؛ لأن العمل السياسي ، من شأنه أن يتعاطى مع مفردات إجتماعية قائمة ، جاهداً في الإستفادة القصوى من تناقضات فعالياتها القائمة ، بينما النهضة ، تقوم ــ أساساً ــ علىٰ رفض هذه المفردات ، وإعادة صياغتها وتركيبها ، وغرس البذر الذي ينبت ويزهر ، ولو بعد حين ، ولو بعد أجيال عدة ، أما الحزب السياسي ، فهو يتحدث بلغة الأرقام الحسابية ، والأصوات الإنتخابية .

إن الأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا ، ليست في جوهرها ، نقص رؤية سياسية ، ولا ضعف منهج للإصلاح الإقتصادي ، ولاخللاً في بعض الجوانب الأخلاقية ــ وإن كان كل ذلك ظواهر فساد موجودة فعلاً ولابد من حلها ــ وإنما الأزمة تتمثل في ركود وعفن إجتماعي يُشل فعاليات الإنسان ، ولكنه يحمل معه خيط الأمل ، يبحث عن مطهر لدائه الحقيقي ، وباعث لروح النهضة فيه ، وإرادة التغيير لديه ، لا من يربت على كتفيه ، ويهدهد شهواته بالوعود الفَجّة .

ومن ثم ؛ فإن هيمنة التصور السياسي على نشاطات الإصلاح ، من شأنه أن يفسدها ، ويقطع الطريق عليها ويفرغ طاقتها في مسارات جانبية مسدودة ، أو ذاهبة إلى الهَدَر .

* * *

الرَّجُل التَّارِيخيّ

الرجل التاريخي ، والزعيم الملهم تلك الشخصية الإنسانية الخارقة ، والتى تظهر في الواقع التاريخي فجأة لتعيد الأمور إلى السواء ، وتقيم العدل ، وترفع الظلم ، وتعمم السعادة والرخاء ، وتحقق الأمن والاستقرار ، وتطرد الشر وتطارد الأشرار ، تلك الشخصية(الرمز) ظاهرة نفسية مستقرة في عامة الأمم ، تتحرك في ضمائر أفرادها ، عندما يشعرون بالعجز عن تغيير الواقع السيء الذي يُلمُّ بهم . .

وتوجد هذه الظاهرة النفسية كذلك في الضمير المسلم تعززها بعض الروايات النبوية ، التى تتحدث عن « المهدي المنتظر » ، بيد أن ثمة شروطاً وضوابط عدة ، تحدد طبيعة ودور هذه الشخصية حسب الطرح الإسلامي لها ، بما يصعب الحديث عنه في هذا المقام[1] .

وإنما نحن نحاول رصد الإنعكاسات النفسية لهذه الظاهرة ، في الواقع السياسي والإجتماعي والحضاري الذى تحياه الأمة في ظرفها التاريخي الحاضر ، عسى أن تتنبه لها بوجه خاص ــ الصحوة الإسلامية الجديدة.ومن

(١) يحسن مراجعة كتاب « الردّ على من كذب بالأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي » ، و « عقيدة أهل السنة والأثر في المهدي المنتظر » ، كلاهما لعبد المحسن بن حمد العبّاد .

الملاحظ تاريخيا ، أن هذه الظاهرة النفسية تنمو وتتضخم ، في الحِقَب التى يمر فيها الواقع بتحديات كبيرة ، تورث أهله الإحباط ، واليأس ، وفي أزمنة القهر الاجتماعي والسياسي المحلي والأجنبي على السواء . .

ولقد برزت هذه الظاهرة ، في الفكر السياسي والإجتماعي المصرى ـــ على سبيل المثال ـــ في النصف الأول من هذا القرن مع ما شهده المجتمع المصري ، من مآسي التخلف والفقر والجهل والتمزق الفكري للنخبة ، والتفتت السياسي عديم الفاعلية ، والقهر السياسي الأجنبي والمحلي ، والهوان الذي أحسه الإنسان المصري ، وهو يرى اليهود يُمَهِّدُون لدولتهم في فلسطين على حساب إخوانه المسلمين ، مع العجز عن دفعهم ، وتحطيم أهدافهم . .

لقد ورثته هذه الحقائق المرة ، حالة من الاحباط واليأس من الإصلاح ، والشك في القدرة على رفع كل هذا الواقع المؤلم والمعقد ، بكل أثقاله ، ومن ثم ، بدأت تشيع في أدبيات الفكر المصري في هذه الحِقْبة ، الكتابات التي تتحدث عن « النموذج العبقري » ، و « الرجل التاريخي » و « المستبد المستنير » ، الذي يعيد للأمة مجدها ، ويشتت أعداءها ، ويصلح أحوالها ، ويملأ الأرض عدلاً ونوراً ، بعد أن مُلئت جَوْرًا وظلاما . .

ولقد مهدت عبقريات العقاد ، لهذا الشعور النفسي الإجتماعي ، على المستوى الفلسفي ، وبشرت به كتابات وأشعار أحمد زكى أبي شادي وغيره على المستوى الأدبي وصدحت به صراحة كتابات أحمد حسن الزيات ، علىٰ مستوى الفكر السياسي والإجتماعي ، حتى بات المجتمع يَحْلُم بهذا الزعيم الملهم ، المتجسد في صورة « الرجل التاريخي »[1] .

(١) ـــ كان الزيات ـــ رحمه الله ـــ من أكثر الكتاب الذين بشروا بهذا « الرجل التاريخي » ، =

ثم ظهرت شخصية جمال عبد الناصر ، في وسط هذا الجو النفسي الإجتماعي المشحون ، فتقمص هذا الدَّوْر ، فوقع ما وقع من المهالك ، وما كان منتظراً وفق طبائع الأمور، حيث أن الأمة التى تعجز عن أن تغير واقعها انتظاراً لمجيء رجل ، تعجز ــ بطبيعة الحال ــ عن مراقبة هذا الرجل نفسه ، أو مراجعته أو الحيلولة دون انحرافه ، لو وقع ،بحكم كونه بشراً وليس مَلَكاً مقدساً . ثم دار الزمان دورته سريعا ، ليعود الواقع الإجتماعي العربي والإسلامي ، يمر بأزمته الجديدة ، الأكثر تعقيداً وضغطاً وإلحاحاً ، ويعود معها الحديث عن « الرجل التاريخي » الذى يُخرج الأمة من هذا « المأزق » والخطير في الأمر أن يتسرب هذا المنحى الفكري في وعي بعض الإسلاميين ، حيث شاع مؤخراً تشخيص الأزمة على أنها (نقص) الزعامة أو فقدانها ، وهذا بلا شك وَجه من وجوه هذه الفكرة الخطرة ؛ فكرة « الرجل التاريخي » .

مثل هذه التجولات النفسية الإجتماعية التي بدأت تطل برأسها من جديد ، في وعي النهضة لدينا تستدعي منا وقفة متأنيـة ، تحدد أبعاد الظاهرة ، وتقيمها أمام موازين العقل السَّوِيّ ، والنفس المتزنة .

= وكتب عدة مقالات تبشر بذلك ، وتعلق آمال الأمة عليه ، حتى إذا وقع انقلاب الضباط فى يوليو ١٩٥٢ كتب مقالاً حماسياًمثيراً ، تحت عنوان « وأخيراًظهر القائد المنتظر » ، جاء فيه : « وما جمال عبد الناصر إلا الرجل الذى ادخره الله لهذا اليوم ، لتنكشف به غمة ، وتحيا بفضله أمة ، وينصلح على يده عهد ، ويبتدىء باسمه تاريخ !! وإن مصر التى حلمت به كثيراً فى ليلها الطويل ، وانتظرته طويلاً فى سجنها المظلم ، لترجو منه أن يكون لها ما كان « كمال » من تركيا .. » .

راجع « وحي الرسالة » ص ٧٢ ح ٤ ط . دار الثقافة ، بيروت ، الثالثة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣م .

وإننا إذا انطلقنا من خلال المعطيات التاريخية ، لتطورات هذه الظاهرة في الواقع الإنساني ، فإنه لن يسعنا إلا الجزم بأنها مُخَدِّر حضاري خطير ، فضلا عن كونها « مَزْلَقاً » ؛ نفسيا إجتماعياً ، يُغيب حقائق المشكلة أو يُهدرها ، وغالبا ما يدفع بها إلى مسارات تاريخية مؤسفة . .

أما كون هذه الظاهرة (الحُلْم) مخدراً حضارياً ، فذلك لما تمثله من تنظير لحالة السلبية الإجتماعية ، والعجز الذي يشل فاعلية المجتمع ، فهي تعطيه المبرر النفسي لهذا العجز ، والخلل الذي أفقده الفاعلية البناءة المثمرة ، وبوجه آخر ، فإن هذه الظاهرة (الحُلْم) هي تجسيد إجتماعي جديد ، للعقيدة الجبرية المنحرفة ، في التاريخ الإسلامى القديم ، تلك التي تنزع فعالية القدرة والإرادة ، عن الإنسان ، إتكالاً على ما سوف يأتي به الغيب المكنون ، وهو منزع فاسد ، يناقض طبائع الأمور ، ومشاهدات التاريخ ، وحقائق القرآن : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [1] وأما كون هذه الظاهرة (الحلم) مَزْلَقاً نفسياً إجتماعياً ، فلأنها تميل إلى تبسيط الإشكاليات غير البسيطة ، وتسطح أسباب المرض ، من حيث يكفي ظهور هذا « الزعيم الملهم » لكي تتحول الصحراء إلى جنة خضراء ، وتصفو الضمائر المكدرة ، وتثور الأنفس الراكدة ، وتتحول الإنكسارات العسكرية إلى انتصارات ، وتتبدل مظاهر التخلف الحضاري والإجتماعي ، إلى نهضات وإبداعات خلاقة ، بغض النظر عن معطيات التحليلات العلمية والموضوعية لأسباب الأزمة ، تاريخيًّا ، وماديًّا وفكريًّا ونفسيًّا ، مما يمهد الطريق تماماً ، لظهور النماذج المنحرفة ، لتتقمص هذا الدور التاريخي ، وتلعب على هذا الوتر النفسي ، فتقفز في مواقع القيادة ،

(١) ــ سورة الرعد / آية (١١) .

متمكنة من حشد جزء من الجماهير خلفها في فورات إنفعالية موقوته وفارغة ، فتسلك الأمة مسالك العتمة ، واللاعقلانية ، تحت تأثير « الخدر النفسي » الذى فعلته دعوى القداسة والإلهام ، على هذه الشخصية ، مما يُعَمِّي على الأمة إدراك حقائق المواقف ، وطبائع الأخطاء ، وحجم الخسارات ، فضلاً عن إمكانية التصدي لها وتقويمها . ولقد وقعت تلك المأساة وتكررت في ديار الإسلام مع مصطفى كمال في تركيا ، وجمال عبد الناصر في مصر . .

لنكن صرحاء فإن دعوى الرجل التاريخي ، بهذا الطرح الذي يتصوره بعض المعاصرين هى محض أكذوبة لا وجود لها في مشاهد التاريخ ، حتى لو كان هذا الرجل نبياً ، يُوحَى إليه من خبر السماء . .

فلقد حدثنا الرسول الكريم ﷺ أنه « يَأْتِي النَّبِيُّ يَوْمَ القِيامَةِ مَعَهُ الرُّهَيْطُ مِنَ النَّاسِ ويَأْتِي النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ والرَّجُلانِ وَيَأْتِي النَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ»[1] .

فالنبي ، وهو أعلى مراتب القداسة الإنسانية ، والنزاهة والعزيمة ، يعجز عن أن يحول شخصاً واحداً في أمته ، فكيف بمن دونه ؟ ثم ما معنى ذلك؟ .

إنه يعني ببساطة ، أن الإنبعاث الإجتماعي ، هو أكبر من أن يكون فعالية رجل ، ولو كان ملهما ، ما لم يكن في ضمير هذا المجتمع وشخوصه إستعداداً نفسياً ، بقَدَر الله ، للتجاوب مع هذه الفعالية ، التي تحتاج هي بدورها إلى مصداقية ذاتية حاسمة . .

---

(١) ــ الحديث رواه مسلم فى صحيحه من حديث عبد الله بن عباس (رضى) ، ورواه هو وأحمد فى مسنده من حديث أنس بن مالك ، وعبدالله ابن مسعود ، بلفظ قريب .

إن الخلاص للمجتمع المتخلف ، لا يأتي بالحُلْم ، أو بضربة حظّ يأتي بها الغيب وإنما يأتي وفق شروط تاريخية وواقعية ونفسية موضوعية ، ينبغي لهذا المجتمع أن يدركها تمام الإدراك ، ويعترف بها كما هي ، ومن ثم ، ينشط للعمل وفقها .

ويأتي في مقدمة هذه الشرائط تحديد رؤية هذا المجتمع لانتمائه الحضاري ، حتى يتحاشى التمزقات النفسية ، ثم تحديده للمقومات الفكرية والثقافية والقِيَمِيَّة الصحيحة ، التي يتوجب عليه الإنطلاق من مبادئها ومفاهمها ، ثم تحديده للأهداف التي يريد الوصول اليها بدقة مع إعتبار العوائق المحتملة ، وكذلك التحديد المنضبط لإمكانياته الطبيعية ، وموقفه الفعلي من حركة التاريخ ، وحركة الواقع الإنسانى العالمي القائم .

ومن قبل ذلك كله ، أن توجد تلك الروح الجهادية الفعالة والهادرة ، في ضمائر أبناء هذه الأمة ، بحيث يشعر كل منهم ، أنه هو هو الرجل التاريخي الذي تَحْلُم به أمته ، وأنه هو هو المسؤل الأول عن انطلاقها من كبوتها ، وانبعاثها من مرقدها ، وأنه هو هو أمته ، كيفما كان تكون ، تلك الروح الجهادية التى تورثه الثقة بالنفس ، وتجعله مستعصياً على تحديات القهر والخداع والإحباط والهزيمة ، وشتى العوارض الأخرى الطارئة ، التي يمكن أن تعترض مسيرته .

ولا شك أن مثل تلك الروح ، لا يمكن أن يفجرها ويرعاها في المجتمع ، إلا تلك الفكرة المقدسة المتعالية ، التي تحدّثنا عنها آنفاً ، وليست أفكار

الدوغمائية الفارغة التي تجهد في صنعها أجهزة الدعاية والإعلام ، وتنميها الأناشيد الكاذبة .

إن هذه القاعدة الإنسانية الفعالة ، هى الحُلْم التاريخى الحقيقى للأمة ، والذى بدون تحقيقه لا أمل في نهضة ، ولا رجاء فى إنطلاقة ، وهى أيضاً القاعدة الصلبة ، التي يمكن أن يعتمد عليها رجال متفوقون ، يحسنون إستثمار الجهد ، وتوجيه القيادة وتبصر منعرجات الطريق .

إن مما يجعلنا نؤكد على خطورة هذه الظاهرة ، وما يصاحبها من دعاوى في واقعنا المعاصر ، إدراكنا المؤكد ، لوجود مؤسسات إستعمارية عالمية ضخمة ، تملك من القدرة والحيوية والنفاذ ، ما يتيح لها إمكانية رصد التحولات النفسية الإجتماعية في الأمم المختلفة ، بما يعينهما على وضع خرائط نفسية دقيقة لِلبنَى الإجتماعية فيها ، بحيث يمكنها ـــ وفق دراسات علمية بالغة الدقة ـــ أن تستثمر معطيات هذه الخرائط النفسية الإجتماعية ، فى عملية النفاذ إلى قلب هذه البِنَى الإجتماعية ، والسيطرة على توجهاتها ، ومن ثم ؛ توظفيها ـــ لا شعورياً ـــ بما يخدم مصالحها الإستعمارية المتنوعة . .

فهل يقدّر عاقل فهم ، أن منحى الحُلْم بالرجل التاريخى ، هو من المعالم النفسية الإجتماعية ، التى تغيب عن مراصد هذه المؤسسات الرهيبة؟! .

* * *

الحاكميّة... والمنطق الغائب

تمثل قضية « الحاكمية » وهي الإصطلاح الإسلامي المعاصر ، الذي يدل على مسألة « الحكم بما أنزل الله » تمثل واحدة من أهم وأبرز القضايا الفكرية التي أثارتها حركة الإحياء الإسلامي الكبيرة ، في واقعنا المعاصر .

بل لا نغالي إذا قلنا أن ملاحظة تطور مسار الجدل الفكري في كثير من قضايا فكرنا المعاصر ، والتدقيق في النقاط التي تمثل مفارق الطرق في ضبط الرؤية أو فصل المقال ، عند ذروة الخلاف ، قد برهنت على أن مسألة « الحاكمية » هي في الحقيقة المحور الإساسى ، الذي يكاد يختزل هذا الخلاف كله ، بين دعاة الفكرة الإسلامية ، وبين غيرهم من أرباب الفكر وأصحاب المذهبيات العقائدية والإجتماعية على السواء ، ولعل هذه الحقيقة ، هي التي حدت بالكثير من أهل الفكر — مؤخراً — أن يتوجهوا إلى مسألة « الحاكمية » والخوض فيها ، وتقديم التصورات والآراء المتباينة — والشاذة أحياناً — لها ، مما أشاع الإضطراب والخلل في فهم هذه المسألة .

إلا أن المثير للقلق والإنزعاج في ذلك التوجه الأخير نحو بحث مسألة « الحاكمية » ، أن الخوض فيها ، والبحث في مضامينها ومشكلاتها وأبعادها ،

قد تحول على يد الخائضين إلى نوع من الممارسات الثقافية العامة ، وليس ــ كما تحتمه طبيعة القضية وخطورتها ــ كتفريعات على إشكالية علمية دينية ، تشريعية صارمة .

وفيما يبدو أن إشاعة هذه الروح ــ روح التناول الثقافي العام لمسألة الحاكمية ــ قد أغرى الكثيرين بالخوض فيها ، وطرح « الإجتهادات » المختلفة لها ، دونما أدنى حرج من افتقارهم إلى أبسط شرائط النظر والإجتهاد الفقهي والقانوني ، ناهيك عن الإجتهاد « الأصولي » بوصف المسألة من قضايا « أصول الدين » .

ولعله من شواهد ذلك المنزلق ، أن معظم الطرح لهذه القضية مؤخراً ، قد جاء عبر المنابر الإعلامية والصحافية ذوات التوجه « العَلْمانى » ، أو ــ على الأقل ــ الثقافي العام ، حيث تخفّ أو تُهمل عمداً ، ضوابط الرقابة العلمية المتخصصة على ما يعرض من أبحاث ، لا سيما ما يتعلق منها بقضايا الإسلام ، التي أصبحت نهباً مباحاً ، فاضطربت الرؤى ، وتقدم رأي الصحافي ، على رأي « العالم » ، وأصبح بعض القصاص والمسرحيين أئمة مجتهدين في أدق مشكلات الفقه الإسلامي !

ولقد أفرزت لنا تلكم الفوضى العلمية والفكرية ظاهرتين بارزتين ، فيما يخص مسألة الحاكمية الظاهرة الأولى : الزلل الخطير في فهم المسألة ، أو فهم موضعها من دين الله ، بالنسبة لمن خاضوا في مضمون القضية وأصولها ، واندفاع البعض منهم ــ بفعل الجهالة العامة بمنهج العلم الشرعي وأصول الإجتهاد وشرائطه ــ إلى مصادمة مقررات الإسلام الأساسية ، أو إنكار ما

أجمع عليه المسلمون ، أو نقض ما استقر من أصول الشريعة ، حتي وصلت الجرأة ببعضهم إلى القول بأن الوحى ذاته كان « علمانياً » عندما نزل ، ثم انحرف به الناس بعد ذلك ؟! .[1]

الظاهرة الثانية : تتمثل في اتجاه نفر من الباحثين وأصحاب الفكر إلى سحب الحوار حول المسألة ـــ مسألة الحاكمية ـــ من المضامين إلى الإطارات والشكليات ، ومن الحقائق إلى الظواهر والنتائج ، إذ بدلاً من تناول المسألة من أصولها ومادتها ، ونبحث في مشكلات من مثل : مفهوم الحاكمية ، ودلائلها من منابع الإسلام الأولى والأصيلة : القرآن والسنة ، وموقعها من دين الله ، وصلتها بعقيدة المسلم ، بدلاً من ذلك ، يقفز البحث إلى الحديث عن بعض المظاهر التاريخية لتلكم المسألة ، أو الإشكالات الذاتية التي علقت ببعض فروعها ، أو الحديث عن صلتها بمصطلحات الفكر الأوروبي التاريخية فنتكلف الربط بينهما ، أو الحديث عن « دوافع ، ونوايا » بعض الدعاة المعاصرين الذين أبرزوا المسألة واشتهروا بها ، فيفترض البعض أن « المودودي » ـــ رحمه الله ـــ نادى بها كدافع قومى تحررى ضد الاستعمار البريطاني وضد القومية الهندوكية ، أو يفترض آخر أن سيد قطب ـــ رحمه الله ـــ نادى بها كرد فعل عصبى على ما لاقاه من تعذيب شديد في معتقلات السلطة حينها ، ونحو ذلك .

ومثل هذا السحب للقضية ، يؤدي ـــ بطبيعة الحال ـــ إلى تغييب أصل المسألة ، وتضليل المسلمين عن فهم قضية دينية محورية ، ثم هو يؤدي ـــ

---

(١) راجع دراستنا « دعوى التجديد ... وخطرها على التراث » مجلة « الأمة » ـــ قطر ـــ العدد ٦٤ ، ربيع الآخر ١٤٠٦هـ / ديسمبر ١٩٨٥ .

أيضاً ــ إلى التشويش على أفهام المسلمين ، وإثارة الإرتباك والإضطراب في مدركات العقل الإسلامى المعاصر ، دون أن يكون هناك داع مقبول ولا معقول لذلك التشويش وذاك الإرباك ، اللهم إلا ضيق الأفق الحضاري المستنير ، وعجز النفوس عن التفلت من حسابات اللحظة السياسية بضغوطاتها المرهقة .

ولسوف نحاول في مقالنا هذا ، الوقوف أمام بعض مسالك الظاهرة الثانية ، لأنها الأخطر على العقل المسلم المعاصر من جانب والأكثر شيوعاً وإلحاحاً في الآونة الأخيرة من جانب آخر ، ولسوف نتتبع بعض المنعرجات التي يحاولون سحب النقاش حول الحاكمية إليها .

سحب المسألة إلى موقف تاريخى قديم :

كثيراً مايجد القارىء أن الحديث عن مسألة الحاكمية ينسحب تلقائياً إلى الحديث عن الخوارج ويجهد الباحث نفسه في تقرير أن « الخوارج » هم أول من رفع شعار « لا حكم إلا لله » وبطبيعة الحال ، يقصد من هذا السحب ، إضفاء ظلال من الريبة والشك حول الدعوة إلى الحكم بما أنزل الله ، من حيث الربط بينها وبين طائفة من أهل الإنحراف والغلو في الدين المشتهرين في تراثنا الإسلامي ، بحيث يمكن أن يوجه الإتهام إلى كل من يدعو إلى « الحاكمية » بأنه يحاول إحياء مذهب الخوارج وشعاراتهم ، وما يستتبع ذلك من الحديث عن المخاطر التي ولدتها دعوة الخوارج على بنيان الأمة ووحدتها في الزمن الأول .

وفي هذا المقام ، يتحتم علينا أن نسجل عدة ملاحظات من شأنها أن تكشف لنا وجه الزيف والباطل في ذلك « السحب التاريخى » :

أولاً : إن شعار « لا حكم إلا لله » في أصله ، إذا كنا نبحث له عن أصل ، هو من مستقرآت نصوص القرآن الكريم ، والتي تعدد ذكرها في كتاب الله ، في سياقات عديدة ، ومواقف مختلفة تأكيداً لها وإلحاحاً عليها .

فمن ذلك قول الله تعالى ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ وهي مذكورة أكثر من مرة ، في القرآن الكريم ، في سورة الأنعام الآية (٥٧) ، ويوسف الآية (٤٠) بنفس اللفظ .

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ﴾ الأنعام الآية (١١٤) .

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ الشورى الآية (١٠) .

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾ النساء الآية (٦٥) .

وغير ذلك من النصوص المستفيضة ، التي تحدثت عن مصدر التشريع والهدى والعقل والحكم ، ومن الصعب الإحاطة بها في هذه العجالة ، فمن أراد أن يبحث عن جذور الدعوى في الإسلام ، فمن الغفلة أو الزيف والتضليل أن يمنع نسبتها إلى القرآن الكريم .

ثانيا : أن طرح الخوارج للمسألة ، كان ـــ كما هو مشهور في كتب التاريخ ـــ من قبيل وضع الشيء في غير مواضعه ، وإنزال النصوص على غير منازلها ، وهذا ما وضحه لهم أمير المؤمنين عليّ رضى الله عنه ، وابن عباس ، ثم عامة أهل العلم في كتب الفرق والأصول ، وما حكاه الطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم من أمهات تأريخات الاسلام .

فلقد رفع الخوارج الشعار في وجه فرقاء كانوا كلهم معلنين خضوعهم لحكم الله ، لا يرضون له بديلاً ، ولا عنه محيداً ، وما أرسل الطرفان المتخاصمان الحَكَمين إلا ليبحثا في حكم الله الواجب في المسألة مثار الخلاف ، لا حكم الرومان ولا الفرس ، ولا عرب الجاهلية .

حكى ابن جرير ــ رحمه الله ــ في قصة عليّ ــ رضى الله عنه ــ وحجاجه للخوارج أنه قال : « اشترطت على الحكمين أن يحييا ما أحيا القرآن ، وأن يميتا ما أمات القرآن ، فإن حكما بحكم القرآن ، فليس لنا أن نخالف حكماً يحكم بما في القرآن ، وإن أبيا فنحن من حكمهما براء »[1] .

تأمل دقة اللفظ وصرامته ، ثم هل « الحاكمية » التي يدعو إليها المسلمون اليوم إلا هذا البيان الجلي من أمير المؤمنين : نحيي ما أحيا القرآن ، ونميت ما أمات القرآن ، ولا نخالف حكم القرآن ، ونبرأ مما خالفه ، أي أن تكون المشروعية العليا والمطلقة للمسلم هي ما أتى به القرآن ؟

ومن ثم ، فقد كان رفع الخوارج لشعار « لا حكم إلا لله » في وجه أمير المؤمنين خطأً محضاً وإنحرافاً بالنص عن مواضعه ، أو كما يُعَرفه الأصوليون « غلط في تحقيق مناط الحكم » ، فأين ذلك الموقف التاريخي ، من أزمة مجتمعات المسلمين اليوم ؟ إن النزاع اليوم ليس حول تطبيق حكم ، أو تحقيق مناطه ، وإنما النزاع في صلب التصور وقوام الإعتقاد ، أي أن الخلاف يقع حول تحديد المرجعية العليا للحكم والتشريع والتوجيه والتقييم في حياة المسلم ، القرآن والسنة ، أم ما دونهما ؟ وشتان بين هذا الخلاف وذاك .

(١) « تاريخ الملوك والأمم » ص ٣٥ جـ ٥ مج ٣ ط ــ بيروت ــ الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ .

ثالثاً : إن الخلاف الذي وقع في صدر الأمة الأول ، قد كان حول جزئية معينة من جزئيات عديدة في حياة المسلمين ، وهي مسألة « أحقية الإمامة » في حين كان بنيان الأمة كله منضبطا وفق حكم الله وهديه وشرعه في العقيدة ، والتصور ، والعبادة ، والفقه والتشريع ، والأخلاق والقيم ، والسياسة والدولة ، والهدف والرسالة .

أما نحن اليوم ، فليس يخفي علينا أن الأمة قد تعرضت لغزو فكري وثقافي وأدبي وإجتماعي ، أي « حضاري كامل » ، من قبل أمم أخرى ، في لحظات ضعف وإنهيار وتخلف ، استطاعت فيها تلك الأمم أن تخلخل بِنْية المجتمع المسلم خلخلة عنيفة وأن تصوغ الكثير من تصورات المسلم ورؤاه ومفاهيمه حسب الرؤية الغربية بعيداً عن الإسلام وتصوراته ورؤاه ، واستطاعت أن تعيد صياغة جانب كبير من منظومة القيم والأخلاقيات الفردية والإجتماعية في حياة المسلمين ، وفق قيم أخرى وافدة ونافرة عن أصول الإسلام وهديه .

واستطاعت — أيضاً — أن توجد مواطن أقدام للتشريعات الوضعية الأجنبية في النظم التشريعية والقضائية في بلاد الإسلام ، مما أثار الإضطراب والخلل في ضمائر المسلمين ومجتمعاتهم ، حيث أصبح المسلم مُعَرّضاً — لأول مرة في تاريخه — لأن يخضع لتشريع وحكم لا يستمد مشروعيته من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، فضلاً عن اضطراب أصولنا التشريعية من جذورها ، لاختلاف مناهج وأصول النظر في فقه الإسلام ، عن مناهج وأصول النظر في الفقه الوضعي ، مما انتهي إلى تكريس وضعية « العلمانية » كحقيقة واقعية مدعومة بقوة القانون ، فانزوى الفقه الإسلامي ، وتجمد عند فقه العبادات ، مخلياً

صياغة المجتمعات وبنيتها بأسرها للتشريع الوضعي تصوراً وتوجيهاً وتقنيناً كذلك .

هذه حقائق واضحه ومؤسفة ، تجعل من العبث مقارنة وضعية مسألة « الحاكمية » كما طرحها الخوارج بوضعيتها في مجتمعاتنا المعاصرة ، وتكشف لنا عن حجم الزيف والباطل الذي تأتي به محاولات سحب القضية إلى الحدث التاريخي القديم .

سحب القضية إلى بعض متعلقاتها :

وأعني هنا على وجه التحديد ، محاولات جر الحديث إلى جزئيات ذوات حساسية واقعية ، كمسألة حكم من لم يحكم بما أنزل الله ، أو من رضى بغير حكم الله ، وإثارة الخلاف وتوسيعه حولها ، وبسط النقاش بطريقة خاطئة ومستفزة ، معتمداً فيها بعض الفرقاء ، على أن الرأي الآخر ، سوف لا يسعه أن يعلن عن نفسه من خلال منبر مشروع وعلني ، من دون الكثير من العنت والحرج والإختناق ، الذي يضطره للمحايلة ، والدوران من بعيد .

والذي يتوجب الإشارة إليه هنا ، أن هذه الجزئية ، كتفريع على قضية « الحاكمية » ، هي مطلب مشروع ، بوجه عام ، ولا مشاحة فيه ، إلا أننا ينبغي أن نلاحظ عدة أمور :

أولاً : إن سحب النقاش والحوار ، بداية ، إلى الفرعية قبل الأصل ،هو أمر يسيء إلى الأصل ، وإلى فهم المتلقين ، كما أنه يعطي المبرر لإساءة الظن بمن يلح على هذا السحب رغم عدم منطقيته ، ورغم إدراك الأطراف جميعها لحجم خطورة هذه الجزئية بعينها .

ثانيا : أن هذه الجزئية التفريعية ، يحكمها التطبيق وملابسات الواقع ، أكثر مما يحكمها التصور المحض ، أو الحكم النظري ، فكل حالة لها خصوصياتها ، التي تستوجب نظراً واجتهاداً ، بخلاف أصل قضية « الحاكمية » فهي تصور واعتقاد وديانة ، من قبل التطبيق وبعده .

ثالثا : أن البحث في ماهية الحاكمية ، ومشروعيتها ، وموقعها من عقيدة المسلم وسلوكه وحركته الاجتماعية ، ودلائلها من كتاب الله ، ومجالات فعلها ونحو ذلك ، هو مبحث يختلف تماماً عن مبحث من نقض هذا الأصل أو خالف فيه ، والإتفاق على معنى في أحدهما لا يستوجب الإتفاق في الآخر ، وكذلك الإختلاف حول أحدهما لا يستوجب الإختلاف في الثاني ، فالبحث في قضية الصلاة ــ على سبيل المثال والمقارنة ــ من حيث ما هيتها ، ومشروعيتها ، وهيئتها ، وأحكامها ، وشروطها ، وموقعها من دين المسلم ، هو مبحث يختلف عن حكم من نقض الصلاة أو خالف فيها المأثور ، إذ قد تختلف في حكم تارك الصلاة ، فهل يستوجب ذلك الخلاف حول مشروعيتها ؟!

سحب المسألة إلى مصطلحات أجنبية :

وهي طريقة أصبحت شائعة اليوم في كتابات خصماء الفكرة الإسلامية على وجه الخصوص ، وعامة المتأثرين باتجاهات الفكر الغربي بوجه عام ، عندما يعالجون قضية « الحاكمية » إذ تبدأ مصطلحات معينة في فرض نفسها على الحوار ، وجذب محاور النقاش إليها ، دون أن يكون ثمة داع منطقي لذلك الجذب ، وأيضاً ، دونما معالجة أصيلة لقضية الحكم في الإسلام بوصفها

مسألة تتعلق بدين متميز ذي خصائص عقائدية وإنسانية تختلف تماماً عن الديانات الأخرى .

إن مصطلحات مثل « الثيوقراطية » و« الحكم الديني » ، و« الكهنوت » وما شابهها ، ليست ألفاظاً لغوية ذات دلالة مباشرة على معنى جزئي محدد وبسيط التكوين ، وإنما هي مركبات لغوية ، تختصر دلالات دينية وفلسفية متداخلة ومتشعبة ، وتختزل معطيات كمّ هائل من تراكم الأحداث والتراثات التاريخية في بناء حضاري ما ، وأيضاً ، كرمز إلى وضعية « معينة » ، لقضية دين « معين » ، في منظومة فكرية « معينة » ، تضبط نمطاً حضارياً « معيناً » .

وهذا الإلحاح منا على التعيين ، قصدنا منه التوكيد على معنى « الإختصاص » في المصطلحات الفكرية والفلسفية ، وأنها بطبيعة تكوينها غير قابلة للتعدية إلى خارج نظامها الفكري أو نسقها الحضاري الإنساني ، وإلا أصبحت ألفاظاً فارغة غير ذات معنى ، أو غير ذات مناط موضوعي لتحققها .

والمشكلة الأساسية التي أنتجت هذا الخلل ـــ العفوي في جانبه الأكبر ـــ والتي يعاني منها كثير من فعالياتنا الفكرية ، أن النشأة العلمية والفكرية لغالبيتهم كانت تغريبية بالكامل ، ولا نقصد بالتغريب مجرد التلقيح بأفكار أو ثقافات أخرى وإنما التغريب الذي نقصده ـــ وهو الخطر الحقيقي ـــ هو انتظام البناء العقلي وفق منظومة فكرية غريبة عن منظومة الفكر الإسلامي ، إذ أن المنظومة ـــ كنسق فكري متكامل ومتناغم ـــ هي رؤية ذات آفاق شمولية لحركة الفكر ، وتصور متكامل يضبط النظرة إلى مصادر الفكر وموارده ، وإلى مقوماته وقيمه ، وإلى رسالته وهدفه ، ثم هي سياج إنساني عام ، يرسم لفعاليات

الفكر الإنساني وأحداثه ، الواقع التي تتبوأها في زوايا البناء الحضاري الإنساني الكبير .

وهذه المنظومة ، هي التي تصوغ آليات الحواربين فعالياتها ، وتتحكم في وجهة الحوار أيضاً ، وتجعل الباحث المتأمل يحكم ــ بسهولة ــ بردّ ناتجين فكريين ــ حتي لو اختلفا ــ إلى منظومة فكرية واحدة .

فإذا عدنا سريعاً إلى قضيتنا الأساسية ، فنقول : إن مصطلحات مثل : الثيوقراطية ، والكهنوت ، والحكم الديني ، ورجال الدين ، هي ــ كما سبق ونبهنا مراراً ــ إصطلاحات أوربية مسيحية ، تركبت في منظومة الفكر الأوربي الحديث والمعاصر ، حسب معطيات الديانة المسيحية ، وبعض مشكلاتها التاريخية ، وصراعاتها مع تحولات سياسية واجتماعية وقعت في التاريخ الأوربي القديم والحديث ، ونتجت عن جدليات الصراع الفكري والعقائدي ، بين المسيحية وبين التراث الأغريقي ، الروماني ، ونتجت أيضاً عن طبيعة المزاج النفسي والعقلي العام الذي يشكل تكوين الإنسان الأوربي [(١)] .

وبالتالي فإن محاولة فرض هذه المصطلحات الأوربية المسيحية ، على مسارات الفكر الإسلامي ، وفعالياته ، وقضاياه وإشكالاته ، هو يعني أحد أمرين : إما قصور في النظر ومنطق البحث العلمي ، بحيث يجهل الباحث الفوارق العقائدية والتصورية والتشريعية بين الدين الإسلامي ، والمسيحية ، بحيث تصور أنهما شيء واحد ، يمكن ضبطه ودراسته من خلال قالب واحد ، اضافة إلى الجهل بالفوارق التاريخية الإنسانية بين أحداث التاريخ الإسلامي :

---

(١) يحسن مراجعة كتاب محمد أسد « ليوبولدفايس » (الإسلام على مفترق الطرق) .

أسباباً وطبائع وأهدافاً وتحولات ، وتراثاً فكرياً وعلمياً وأدبياً وإنسانياً واكب هذا المسار التاريخي ، وبين أحداث التاريخ الأوربي وتراثه .

وإما أن يَعني ذلك التوجه ، تعمد التشويش على قضايا الإسلام ، والتعتيم على معالم الدين ، وصرف الجيل العقلي الجديد ، عن تأمل حقيقة مشكلاته الإنسانية الملحة ، وهو الأمر الذي يبيح لنا القول ، بأن مثل هذه المحاولات الخاطئة تمثل جزءاً من غزوة جديدة ، أو غارة على الفكر الإسلامي المعاصر .

إن للإسلام تميزه كدين : عقيدة وشريعة ، وله تميزه كذلك ، كحقيقة تاريخية كبرى ، تملك تراثاً إنسانياً هائلاً ، ومتميزاً أيضاً ، وبالتالي فللإسلام مصطلحاته الخاصة التي وُلدت من خلال مساره التاريخي ، تعالج بها قضاياه ، وتحمل إيحاءات المولد والنشأة ، وتختزل جدليات حواراته العقائدية والفلسفية ، وفوق ذلك وأخطر ، تملك موقعها الصحيح في البناء الحضاري الإنساني ، الذي تصوغه منظومة فكرية إسلامية متميزة ، في مصادرها ، وفي مقوماتها ، وفي رسالتها ، ومن ثم ، فلا يجوز أن يُقبل بحث في قضايا الإسلام لا يلتزم بهذه الحقائق الواضحة الجلية ، كما لا يجوز أن يقبل بحث أو دراسة حول « باروخ اسبينوزا »[1] تتعامل من خلال إصطلاحات المعتزلة والماتريدية !



---

(١) فيلسوف يهودي أوربي له تأثير كبير على كثير من المفكرين العرب الجدد .

مَخَاطِرُ فِي طَرِيقِ الدَّعْوَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

الدعوة إلى الإسلام ، وإن كان أساسها الشخصية الإنسانية ، بفكرها ووجدانها ، إلا أنها فعل إجتماعي عام بالنظر إلى طبيعة الدين الذي تمثله هذه الدعوة ، دين الإسلام ، من شمولية معالجاته لشؤون الحياة الإجتماعية ، بنفس القدر الذي يعالج به البناء النفسي والعقلي للإنسان الفرد ، وهذه الخصيصة التي تتميز بها الدعوة الإسلامية ، تجعلها أملاً إنسانياً إجتماعياً متجدداً على مر التاريخ ، يحمل البشر والنور إلى البشرية ، ويكشف للمجتمع الإنساني — كل حين — جذور الخلل في مكوناته ، وآفاق الرؤية لنهوضه ورشاده واستقامته .

إلا أن هذه الخصيصة الإجتماعية للدعوة الإسلامية تجعلها على الدوام ، في مواجهة أعباء غير عادية ، وفي مواجهة تحديات مستمرة ومتنوعة ، ومصطدمة بعوائق لم تكن في الحسبان ، ومعرضة لمخاطر لم تألفها الدعوة في عهودها السالفة ، وذلك يعود ـ بطبيعة الحال ـ إلى كون المجتمع الإنساني بمثابة الكائن الحي الشديد التعقيد ، والمتحول على الدوام ، في عوائد أهله ، وفي الموقف التاريخي ، ودرجات القوة والضعف ، والفاعلية والسلبية ، وآثار ذلك على علاقته بالمجتمعات الأخرى ، وانعكاسات ذلك ـ أيضاً ـ على داخل المجتمع ، ومقوماته وخصائصه .

ومن هنا ؟ كانت الدعوة الإسلامية مُطَالَبَة ــ كل حين ــ بوقفة مع النفس ، أو وقفات ، تتأمل فيها ساحات فعلها الإجتماعي ، وتوازن فيها بين ضرورات الموقف وثوابت الدين الحنيف ، وترمي بنظرها الفاحص في آفاق الرؤية ، وأبعادها المختلفة لكي تتبين ما يجدّ هنالك من تحديات أو مزالق ، ربما تمثل مخاطر كبيرة على مسيرة الدعوة ، من شأنها ــ إذا أُهملت أو تُجوهلت ــ أن تؤدي إلى إنحرافات في مسار الفكر والمجتمع ، رغم صدق النوايا ، وحسن المقاصد .

ونحن في الأسطر التالية ، نقف على بعض من هذه المخاطر الجديدة ، التي نرى أنها في حاجة إلى مراجعة ، وتمحيص ، لضمان استقامة مسيرة الدعوة الإسلامية في واقعنا المعاصر ، واتقائها المزالق الخفية ، والمخاطر المستترة ، ولعل من أشد ما يدعونا إلى تسجيل هذه الملاحظات كثرة ورودها في خطاب الدعوة الإسلامية في الآونة الأخيرة ، في نفس الوقت الذي يعزّ فيه التنْبه لما في ثنايا ومطويات المواقف من أخطار ومزالق .

العقل والعقلانية :

الموقف الأساسي الذي وقفته الدعوة الإسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر ، كان هو الموقف الدفاعي ، وربما كان لذلك الموقف ما يبرره في لحظة الصدمة ، والإنكشاف والذهول ، الذي اعتري الإنسان المسلم ، عندما أدرك عمق الهُوّة التي تفصله عن الأمم المتقدمة ، وكيف وقف المجتمع الإسلامي ، لأول مرة في تاريخه ، موقف التابع واللاحق ، وليس الرائد والسابق ، فكانت لحظة النهوض متميزة بحرقة الرفض لهذا الواقع ، وعاطفية الإندفاعة لتبرئة الإسلام من جهل أبنائه ، ومن تخلفهم أيضاً ، وفي هذه السبيل ،

كان الدفاع عن الإسلام يتطرق لبعض مظاهر الاجتماع والثقافة في أوربا « المتقدمة » ليؤكد الداعية المسلم أن هذا الأمر أو ذاك مما عند « المتقدمين » هو مما يدعو إليه الإسلام ويحض عليه ، متذرعاً بوجود آيات أو إشارات نبوية ، تقترب من هذا المعني ، أو تجذب الذهن إليه .

وكان النزوع العقلي من أبرز مظاهر الإجتماع والفكر في « أوربا » وبالتالي نشط « الدفاع » الإسلامي في الإلحاح على أن الإسلام يحض على « العقل » ، ويدعو إلى « التفكر » ويميز أهل « العقول » ، وأن « العقلانية » من ثم ؛ هي إسلامية صميمة ، وأن الإسلام هو دين العقل ، وغير ذلك من العبارات والإصطلاحات التي شاعت مؤخراً في الخطاب الإسلامي ، وبرزت في عناوين كتب عديدة ، ومقالات ، فضلاً عن الخطاب الشفاهي واسع النطاق .

والموقف في ظاهره يبدو عادياً ، وطبيعياً ، ولكن النظرة البعيدة ، وتأمل رُوح الإسلام ، ولا سيما تكاملية النظرة الإسلامية ، والتوازن البديع في هدي القرآن والسنة ، يجعلنا نقف موقف التوجس والريبة من حرص حتي الدوائر الإستشراقية على إثبات أن « الإسلام دين العقل » .

وبداية ينبغي أن نسجل حقيقة أن الدعوة الإسلامية لا ينبغي أن تقوم على ردود الأفعال بحيث يأتي في زمن معين من يتهم الإسلام بافتقاره إلى الشفافية الروحية والعمق الوجداني ، فينشط منا من يعلن بأن الإسلام « دين روحاني » في صميمه ، و« أن الإسلام هو دين الروح » وأن الروحانية مذهب إسلامي ، ثم يأتي من يستفز المسلمين باتهام الإسلام بتحقيره للجسد وإهماله للغريزة ، وكبته للدوافع الإنسانية الغريزية ، فينشط له من يزعم أن الإسلام دين الجسد ،

وأنه يعلي من شأن الجسد ... إلى آخر ردود الأفعال التي ــ لو شئنا ــ لعرضنا شواهدها من كتابات قديمة وحديثة على السواء .

إن الإسلام ليس دين العقل ، ولا دين الروح ، ولا دين الجسدوإنما هو دين الله للإنسان بشموليته ، وتكامليته ، وإتزانه ، وعدالته ، وصحيح أنك تجد في الإسلام من الآيات أو الإشارات ما يلفتك إلى قيمة العقل ، أو يدلك على مكانة الروح والعاطفة ، أو ما ينبهك إلى أن الغرائز من فطرة الله غير المنكورة في أصلها ، ونحو ذلك ، ولكن هذا كله لا يبرر لنا حصر تعبير « الإسلام » في شأن من هذه الشؤون ، مهما كانت الدوافع والمبررات .

إن الإسلام جاء ــ يوم جاء ــ نوراً وهدي للناس وتفضلاً من الله على عباده ولم يكن رد فعل على أمر من حياة الناس دون آخر وإنما أتى للإنسان ، بكامله ، عقله وروحه وجسده ومالا يعلمه إلا الله فيه ، فعندما نقدم الإسلام من جديد ، في أي زمان وأي مكان ، ينبغي أن لا نغير من ثوابته ، وجوهره ، وروحه العامة .

أضف إلى ذلك ، أن النزوع إلى تمجيد جانب من جوانب الإنسان ــ كالعقل مثلاً ــ بجعله هدف الإسلام ورسالته ، ينتهي ــ بمرور الوقت ــ إلى الإخلال بالوجود الإسلامي كله ، عندما ننسي الدوافع الأولى التي دفعتنا إلى هذا الصنيع ، فيستقر في الأجيال الجديدة ، معنى إجلال العقل ، وتقديسه ، وتحكيمه في كل أمر ، حتي في كتاب الله العظيم .

ولعلنا ندرك اليوم كيف وقع الإنحراف في مسار الحضارة الإسلامية ، عندما بدأ النزوع العقلي يستعلي في الدعوة الإسلامية ، بدعوى إقناع غير المسلمين

المتأثرين بفلسفات عقلية ، ثم بمرور الوقت ، انبثق مذهب كامل يقوم على إعلاء العقل ، وتقديسه ، على يد المعتزلة ، مما أحدث الشرخ الكبير في الفكر والمجتمع الإسلامي ، ولا سيما عندما وصل المذهب إلى مقام الخلافة ، ووقعت محنة العلماء ، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل ، وقصتها مشهورة ، ثم وقعت ردة الفعل على « الميل العقلي » فيما بعد ، بالنزوع الرُّوحي ، الذي انتهى إلى بَلْوَرة واكتمال مذهب واسع النطاق مثلته « الطرق الصوفية » ، ولا يزال قطاع كبير من واقعنا المعاصر يعاني من آثار ، وتراث هذا الشرخ الكبير ، والذي كانت بدايته رغبة ـــ ربما صادقة ـــ في الدفاع عن الإسلام .

إننا في نهضتنا الإسلامية الجديدة ، ينبغي أن نحذر من مستصغر الشرر ، وأن نتقي خطر الميل بالإسلام إلى شق على حساب شق آخر ، إلى العقل دون الروح ، أو الروح دون العقل ، خاصة بعد هذا السيل المتدفق من كتابات وأبحاث إسلامية معاصرة ، تنزع إلى وجهة عقلية حادة ، جرفت معها بعض الدعاة ، وبدأنا نقرأ دعوات صريحة إلى تحكيم العقل في كل شيء حتي في القرآن والسنة ، حتي انتهت بعض الإجتهادات العقلية إلى الإذن بإسقاط أي حديث ينكره عقل الباحث ، مهما كانت درجة ثبوته علمياً ، ومهما كان مَنْ صححوه من علماء الأمة ، وأئمة الدين !!

وحتي بدأنا نسمع من يطالب بإعادة النظر في القاعدة الأصولية المتفق عليها « لا اجتهاد مع النص » بدعوى أنها تصادر « حق العقل » في العمل والإجتهاد ، وأن من حق العقل أن يجتهد ويرى رأيه حتي مع وجود النص !

إننا في حاجة ماسة إلى مراجعة هذه الظاهرة المتفشية في خطاب الدعوة الإسلامية المعاصرة ، حتي لا نواجه ــ بمرور الوقت ــ بالشرخ الكبير الذي يفسد علينا في مستقبل الحال ، مسار نهضتنا ، وتكاملية ديننا ، وسلامة ميزان العدل في الفكر والمجتمع الإسلاميين ، ولعله مما يدفعنا إلى الإلحاح على هذا « التحذير » هو اعتقادنا بأن مبررات هذا النزوع الدعوى قد انتهت ، فلم يعد المسلم المعاصر في حاجة إلى من يقنعه بأن الإسلام لا يحقر العقل ، وعلى جانب آخر ؛ فالإنسان الأوربي الجديد لم يعد يبهره « العقل » بل ؛ لعلنا نكون أكثر صدقاً إذا قلنا بأن « المدد الروحي » هو أعز ما يبحث عنه المجتمع الأوربي المعاصر ، فلماذا ــ إذن ــ نخلّ بتوازن الدعوة الإسلامية ، ولأي مصلحة نغامر بتربية أجيالنا الجديدة ؟!

مفهوم التجديد :

كانت الإتهامات المغرضة قد تكاثفت على الإسلام بأنه دين جامد ، لا يعرف التطور ، ولا يستجيب للتجديد ، وأنه ــ من ثم ــ لا يصلح لقيادة وتوجيه مجتمع عصري ، ومثل هذا الادعاء الباطل قد دفع الدعوة الإسلامية حيناً من الدهر لكي ترد عليه ، وتنفي مزاعمه ، ونشطت ــ في هذه السبيل ــ المقولات والكتابات التي تثبت أن « التجديد » من صلب الإسلام ، وقيمة من أعز قيمه ، وشاع ــ في هذا السياق ــ عبارة « إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان » .

وهذا الموقف لا غبار عليه ، وربما كانت له في لحظة معينة ــ مبرراته ودوافعه ، ولكننا نعود فنذكر ، بأن قابلية الدعوة الإسلامية السهلة لردود الأفعال ، أمر لا يخلو من أخطار ، في الحال أو في المآل ، وأنه إذا تشابه

مصطلح إسلامي مثل « التجديد » ، والذي ورد في حديث الرسول الكريم ﷺ : « إنَّ اللهَ تعالى يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ عام مَنْ يُجَدِّدُ لها دِينَها »[1] .

أقول : إذا تشابه هذا المصطلح مع مصطلح آخر معاصر ، حتي لو تطابقا في اللفظ ، فإن المحتوي الإسلامي له غالباً ما يكون مختلفاً تماماً عن المحتوي الأجنبي العصري ، فمصطلح « التجديد » في الإسلام يعني — بوضوح — إحياء الدين في النفوس وفي الواقع ، وإبراز معالمه المندثرة على مرّ الأيام ، وإعادة الناس إلى هدي الدين الحنيف كلما ابتعدوا عنه ، أو ضلوا الطريق إليه .

أما التجديد الديني في الإصطلاح الفكري الحضاري الأوربي الجديد ، وهو الذي ينتشر الآن في أوساط مثقفي عالمنا الإسلامي ، فهو يعني « تطويع » الدين بما يتلاءم مع الواقع الإنساني الجديد ، وتقريب دلالاته وإشاراته بما يستقيم مع « النزوع / الهوى » الإنساني الجديد ، وإعادة صياغة معالم الدين ، وربما أصوله وثوابته الكبرى ، بما يناسب المواضعات الفكرية والقيمية والاجتماعية الجديدة .

وهذا الخلط بين مفهوم التجديد المعاصر ، والمفهوم الإسلامي الأصيل ، أثار كثيراً من الإرتباك في الدعوة الإسلامية المعاصرة ، حتي وجدنا أبحاثاً وكتابات — منها الصادر عن شرفاء لا مطعن عليهم — تربط المذهب

---

(١) **صحيح** : أخرجه أبو داود في سننه (رقم ٤٢٩١) ، والحاكم في مستدركه (٤/ ٥٢٢) ، والبيهقي في « معرفة السنن والآثار » ، والخطيب في تاريخه ، وغيرهم ، من حديث أبي هريرة ، وانظر السلسلة الصحيحة (رقم ٥٩٩) .

الإشتراكي بالإسلام ، وتتحدث عن « إشتراكية الإسلام » ، وشاع ــ في هذا الشأن ــ عبارات خطيرة ، بالنظر إلى أصالة وجودها الإسلامي من جانب ، وإساءة فهم دلالتها وتطبيقها من جانب آخر ، مثل « الدين يسر لا عسر » ، الذي أوصل العامّة إلى حد التفريط في أركان الدين وأسسه ، وذلك لأن « التجديد » الذي ألح عليه الدعاة ، وملاءمة الإسلام لكل زمان ومكان ، انتهت إلى جعل هذا المعنى قرين « التهاون » مع أمر الدين ، والتلاعب بالأحكام ، والتحايل على معالم الشريعة ، ولو كان المقام هنا يتسع لعرضنا نماذج بالغة الخطورة على هذا « السقوط » الذي سببه إنجراف بعض الدعاة والمفكرين في « ردة الفعل » على إتهام الإسلام بالجمود ومعاداة التطور .

إن الدعوة الإسلامية مطالبة بأن تتخطى مرحلة القول « بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان » إلى الجهر بالحقيقة الأساسية والثابتة في التصور الإسلامي ، وهي أن « الإسلام مصلح لكل زمان ومكان » ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : الآية ١٥] .

الدين والحضارة :

الإسلام ــ في جوهره ــ دين الله تعالى ، الهداية الخاتمة للبشرية في رحلتها التاريخية الكبرى ، وهو مدرك من وحي الله تعالى ، في كتابه وسنة نبيّه ، والحضارة الإسلامية ، هي جهد البشر المسلمين ، في تفاعلهم مع الواقع والتحديات التاريخية التي واجهتهم ، مسلحين بنور الله ، وهٰذي دين الإسلام ، والدين هو الحق المحض ، والطاعة فيه ملزمة للجميع ، وملزمة ــ أيضاً ــ

بجميع ما أتى به الدين ، أما الحضارة ، بفكرها وثقافتها وقيمها ، فيعتريها ما يعتري البشر من خلط بين حق وباطل ، هُدى وضلال ، ومن ثم ؛ كانت الدعوة الإسلامية قائمة ــ أساساً ــ على دعوة الناس إلى « دين الله » وليس إلى « حضارة أبناء الإسلام » ، ندعوهم إلى الإسلام والإيمان والإحسان ، وليس إلى « عقلانية المعتزلة » أو « ثورية الخوارج » أو « إشتراكية القرامطة » أو « روحية المتصوفة » ، وإن من يصرف جهد الدعوة من التوجه إلى « الدين » بالتوجيه إلى « الحضارة » فقد أساء إلى الإسلام ولم يحسن ، ودعا الناس إلى البشر وليس إلى الله ، ومن هنا فنحن نحذّر من اتجاه بعض جهود الدعوة الإسلامية في واقعنا المعاصر إلى جذب الناس إلى « منتوجات » الحضارة الإسلامية في بعض الجوانب المذكورة آنفاً ، لأننا ــ بذلك ــ قد ننتهي إلى ترسيخ معنى أن الدين ــ في الإسلام ــ هو تراث من التراث ، بما يحمله هذا المعنى من تبعات منهجية تخضع الدين لقواعد ومسالك نقدية غير لائقة له أصلاً ، تثير الارتباك والحَيْرة في نفوس المؤمنين كل حين .

إننا في الدعوة الإسلامية نفيد من نتاجات حضارة الإسلام بوصفها ثمرة من ثمرات فعل الإسلام في البشرية عندما تحسن إستقباله ، وتلتزم بهديه ، فنعزز بذلك من حجتنا في التدليل على قيمة الدين للبناء الحضاري الراشد والفعّال ، أما أن نجعل « الجهد البشري الحضاري » قبلة نؤمها وندعو الناس إليها من دون « دين الله » فهذا إنحراف خطير في مسار الدعوة ، وفي رشدها كذلك .

وعلى جانب آخر ؛ فإن الحضارة لا تصلح حاكماً ومشرعاً يفصل للمسلم بين الحق والباطل ، والمشروع وغير المشروع من القضايا والقيم والسلوكيات ، وإنما ذلك ــ في إعتقاد المسلم ــ أمر من صميم الاختصاص

الديني ، فالله تعالى هو المشرع وهو الحَكَم ، وليس البشر وجهد البشر ورؤية البشر .

وهذا المعنى قد يبدوا مفهوماً أو بديهيًّا بهذه الصورة ، إلا أنه كثيراً ما يتخلف عن إدراكنا الدعوى ، عندما نقيّم بعض مظاهر حياتنا وقيمنا وسلوكياتنا على أساس : هذا غير حضاري ، وذاك سلوك غير متحضر ، ونحو ذلك .

والأمر لا يقف عند حد المباحات أو العاديات ، بل يصل إلى المجال الحيوي للتشريع الإسلامي ، حتي بدأنا نقرأ لمن يكتب عن مسألة « الحجاب » فيجعلها « سلوكاً يرتبط بالتحضر ولا يرتبط بالدين » ، وهناك مَنْ يُرجّح آراءه « الفقهية » في المسألة بالنظر إلى كونها تسيء إلى صورة المرأة المسلمة في مواضعات الحضارة المعاصرة أو لا تسيء إليها .

إن الدعوة الإسلامية ، تتوجه — في قسم هامٍ منها — إلى بناء حضارة إسلامية جديدة راشدة ، تعيد الريادة والعزة للإسلام والمسلمين ، ولكن الدعوة — من قبل ذلك — تدعو الناس إلى « الدين » بل إن الدعوة إلى « المشروع الحضاري الإسلامي » هي تفريع عن الدعوة « للدين » ، أما أن تكون بديلاً للدعوة إلى الدين ، أو حتي متحكمة فيما يلزمنا أو لا يلزمنا من معالم ديننا ، فهذا يكون إنحرافاً مفسدًا لديننا ، ولمشروعنا الحضاري ، ولدعوتنا الإسلامية على حد سواء .

يبقى — في ختام المقالة — أن أشير ، إلى أن ما قدمته الآن هو « رأي » ، و« جهد فكري » لا يزعم الإكتمال ، ولا يَدّعي العِصمة ، وإنما حسبه أن يكون « نصيحة مسلم » إلى الأمة ، وهي تستشرف آفاقاً جديدة ، وتقبل على

منعطفات حاسمة في مستقبلها القريب ، على أمل أن نكون قد نبهنا العقل الإسلامي المعاصر ، وجهود الدعوة ، إلى مزالق أو مخاطر ، في حاجة إلى مراجعة الموقف تجاهها ، وتعميق الرؤية في معالمها ، وهذا ـــ بلا شك ـــ يحتاج إلى تخصيب الحوار حول هذه الملاحظات ، حتي تكتمل الرؤية ، ويستقيم العمل ، والله الهادي إلى سواء السبيل .

مِنْ أَزْمَةِ الوَعْيِ إلى وَعْيِ الأَزْمَةِ

المتأمل في مسار فكرنا الإسلامي الحديث ، منذ مطلع ما يعرف بعصر النهضة الحديثة ، وحتي يومنا الحاضر ، يلحظ تحولات وتبدلات وتغيرات ، في المواقف والأفكار والتوجهات ، بين جيل وجيل ، ولحظة تاريخية ولحظة تاريخية أخرى ، بل إن التحول كان مرصودا في أشخاص المفكرين ذاتهم ، حيث تبدلت مواقف الكثيرين منهم ، أحيانا من النقيض إلى النقيض .

ورغم هذا التنوع والتشعب والتعدد في تحولات فكرنا الإسلامي المعاصر إلى أننا بوجه عام نستطيع أن نجمع تشعبات هذه التحولات ، ونلملم أطرافها ، في معلم واحد ، هو ـــ في تقديري ـــ أهم معالم هذه التحولات الفكرية ، وذلك المعلم هو درجة النضج التي استوعبها العقل الإسلامي الحديث ، أو بالتعبير الأدق ـــ تشربها ـــ على مدى ما ينيِّف عن القرن ونصف القرن من عمر نهضته الحديثة ، وذلك النضج الفكري الذي حقق التحول الكبير ، بل النقلة البعيدة للفكر الإسلامي الحديث ، من اضطرابه في أزمة الوعي الكبيرة التي عكست نفسها فى فهمه لدينه ، وتراثه ، وحضارته ، وحضارات الآخرين ، وسبل نهضته ، وأسباب تخلفه ، حتي وصوله إلى مرحلة « وعي الأزمة » حيث بدأ يدرك ـــ موضوع ـــ أسباب أزمته الفكرية والحضارية ،

بجذورها التاريخية ، واضطراباتها الحديثة وسبيل الخروج وطريق النهضة ، وذلك الوعي الجديد هو ــ بطبيعة الحال ــ المدخل الشرطي لتحقيق النهضة الحضارية الإسلامية المأمولة .

هذا التحول الكبير للفكر الإسلامي الحديث ، من أزمة الوعي إلى وعي الأزمة هو ما نجمل عرض خطوطه العامة ، في هذه الكلمات الأخيرة .

* * *

كان أول موقف وقفه فكرنا الحديث في أزمة وعيه ، موقفه مع الدين (الإسلام) ، حيث طرح ــ لأول مرة في تاريخ الإسلام ــ سؤالاً ، وهي : هل شدة تمسكنا بديننا هى سبب تخلفنا ؟ بحيث نعيد النظر في تديننا كشرط للنهضة والتقدم ؟!

وبغض النظر عن الإجابة ، فإن مجرد طرح هذا السؤال في مناخنا الفكري الحديث ، كان عميق الدلالة على وجود « أزمة وعي » يعانيها الفكر الإسلامي ، إذ أنه كان من بدهيات مأثوراتنا الفكرية أنه « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » .

فكيف تحولت البديهة إلى « موضع نقاش » ؟ يضاف إلى ذلك أنه قد ظهرت أفكار ، واتجاهات لنفر من أبناء الأمة وصلت إلى حد القول بأن « الدين هو سبب تخلفنا » ، وأنه لكي تتقدم الأمة فلابد من تخفيف ما أسموه « القيود الدينية » وفي هذه السبيل نشط آخرون لعقد المقارنة بين واقعنا وبين الواقع الأوربي ، وتتبعوا تاريخ النهضة الأوربية ، ووقفوا عند ظاهرة الصراع بين الكنيسة والعلماء ، وكيف انتهي الصدام بهزيمة الكنيسة (الدين) ومن ثم !

عزل الدين عن الدولة وإدارة المجتمع وتنظيم شؤونه ، ثم عاد هؤلاء النفر إلى واقع أمتهم ، وهزهم ما فيها من تخلف ، فقاسوها على غيرها ، وزعموا أننا لكي نتقدم كما تقدمت أوربا فعلينا أن نعلن الحرب على « الدين » ، وعزل الإسلام عن قيادة المجتمع وتنظيم شؤونه ، وذلك وفق الرؤية « العَلْمانية » اللادينية ، ولما لم يجدوا في الإسلام « كنيسة » كتلك التي في الغرب المسيحي ، اختلقوا له « كنيسة » وراحوا يعلنون الحرب الفكرية « الموهومة » على الكهنوت ، والثيوقراطية ، وكلها قضايا ومصطلحات أجنبية كما قدمنا .

ولكنها « أزمة الوعي » التي أربكت فكرنا الحديث ، وما زالت ذيول لهذه الأزمة تحاول إرباك العقل المسلم بأفكارها البالية ، وإن كان التيار الفكري العام قد حسم هذه القضية ، كما سيأتي بيانه .

وإذا كان الموقف من الذات ، من ديننا ، مثّل أبرز معالم « أزمة الوعي » فإن الموقف من الآخر ، من أوربا ، كان المعلم الثاني ، البارز على هذه الأزمة ، حيث كان الإنبهار الكبير بحضارة الغرب سبباً في إثارة الإرتباك في الفكر والواقع الإسلاميين ، وكان موضع الإرتباك والإدهاش في التفوق العلمي والتقني الذي أحدثه الغرب ، ولكن غياب الوعي الإسلامي الراشد — حينها — جعلنا لا نفرق بين العلم والأخلاق ، التقنية والسلوكيات المنحرفة ، التقدم والثقافة ، فدعى الداعون إلى نقل حضارة الغرب برُمّتها إلى ديار الإسلام ، بل وصل الإنبهار والخلل عند بعضهم إلى حد التصريح المباشر بالمطالبة باستيراد حضارة الغرب ، وتتبع طريقتهم ، حلوها ومرها ، وحسنها وسيئها !

وقد عكس هذا الخلل نفسه في معالجات فكرنا الحديث لبعض قضايانا المجتمعية ، مثل قضية « المرأة » ومكانتها ودورها في المجتمع .

حيث شاع في نهضتنا الحديثة تعبير « تحرير المرأة » ورغم جمال العبارة ، إلا أنها كانت غلافاً كاذباً للدعوة إلى « السفور » و « التبرج » وإلى نزع حياء المرأة المسلمة ، بل وصل الحال إلى حد اعتبار « حياء المرأة » ، داءاً ومرضاً نفسياً واجتماعياً حشدوا من أجل « علاجه » الأطباء النفسانيين ، وعلماء الإجتماع وغيرهم ! ، ولقد أصبح تعبير « تحرير المرأة » معادلاً كاملاً في وعينا الفكري الحديث ـــ على معنى الإباحية ، والسفور والتبرج وإفساد المرأة .

وكان ذلك تأثراً واضحاً بأنموذج « المرأة الأوربية » حيث اعتبرنا كل ما عند « المتقدمين علمياً » فهو « فاضل » و « تقدمي » و « مستنير » ! ، وضاع ـــ في هذه السبيل ـــ الكثير من قيمنا وأخلاقنا وهويتنا ، ناهيك عما أهدر من وقت وجهد ، كان كافياً لإحداث نقلة بعيدة للمجتمع الإسلامي نحو الرشاد والتقدم ، لو أحسنا استغلاله .

وكان من معالم « أزمة الوعي » في فكرنا الحديث ، تلك الدعوة التي شاعت في بواكير النهضة ، إلى تأسيس نهضتنا على « الترجمة » قبل « التأليف » ، والترجمة ـــ بطبيعة الحال ـــ تعني نقل أفكار الآخرين وتجاربهم ، فإذا امتلأ عقل الجيل بذلك ، وترسخ في ذاكرته الحضارية ، كان ذلك مدخلاً حتمياً إلى محو « شخصية الأمة » وإفساد دينها ، وتغريب عقلها ، وتحقيق تبعيتها الحضارية للأمم الأخرى ، وغنـيعن البيان أن مثل هذه الدعوة : الترجمة قبل التأليف ، قد أسقطت من تصورها البعد الثالث ، والأساس لتحقيق النهضة ، وهو « التراث الإسلامي » وما فيه من خبرات وتجارب وقيم خصيبة ، هذا إذا لم نصل إلى « الجذر » و« المنبع » أي ، إلى القرآن والسنة .

وفي مطلع النهضة ـــ أيضاً ـــ كانت ظاهرة « القومية » قد شاعت

واستفحلت في المجتمعات الأوربية الأمر الذي عكس نفسه على « المقلدين » من أبناء أمتنا ، فرأوا أننا — لكي نتقدم — فلابد لنا من البحث عن « هوية عصرية » ، غير « الهوية الإسلامية » ، أو كما كانوا يسمونها « الرابطة الدينية » حرصاً من « المغرضين » على « تعويم » المعنى ، ومساواة الإسلام بغيره من الأديان في هذا الجانب .

وبدأنا نسمع — في هذا الصدد — الحديث عن « القومية المصرية الفرعونية » ، والقومية الآشورية والقومية الفينيقية ، والبربرية ، وغيرها كما بدأنا نسمع عن « العروبة » و« القومية العربية » كمعنى منفصل عن الاسلام ، وهوية مميزة عن « الهوية الإسلامية » ، وتشتتت عقول أجيال من تاريخنا الحديث ، خلف هذه الدعاوي الباطلة ، والمنافية لجوهر الإسلام ، وروح الدين الحنيف ، وتهددت الأمة الإسلامية — الجسد الواحد كما يعبر الرسول الكريم — ﷺ — بالتمزق والتفتت ، بفعل هذا التخبط الذي أفرزته حِقْبة « أزمة الوعي » .

* * *

ومع مرور الوقت ، وتعدد التجارب ، والتي كلفت الأمة غالياً من حاضرها ومستقبلها ، بدأ الفكر الإسلامي يعود إلى « وعيه » الأصيل ، وبدأ المسلمون يحتوون أبعاد أزمتهم الحضارية الجديدة ، ويدركون أسبابها الحقيقية ، ويدركون معها الطريق الصحيح إلى الخروج من الأزمة ، وهذا التحول الكبير هو ما عبرت عنه — جماهيرياً — ظاهرة الصحوة الإسلامية الجديدة والمباركة .

أدرك الفكر الإسلامي أن سبب أزمته يعود إلى ظلمه لدينه ، وتقصيره في حق الله ، وجموده وقعوده عن تلبية النداءات القرآنية المتكررة ، التي تحض المسلمين على السعي وإعداد القوة ، وتحقيق خلافة الله في الأرض ، والسيطرة على ما سخره الله للناس فيها ، والعلم والجهاد ، فكانت النتيجة لهذا التقصير ، أن ضاعت ريادة البشرية من أيدي المسلمين ، حتي انتهوا إلى أن تكون أمتهم في مصاف ما يسمى « بالعالم الثالث » أو « العالم النامي المتخلف » .

لقد وعي المسلمون حقيقة أن سبب نكبتهم وتخلفهم لم يكن في التزامهم بدينهم ، بل كان بسبب بعدهم عن الإسلام ، وإهمالهم لهدي كتابه العظيم ، وهدي نبيهم الكريم ـ ﷺ ـ .

وفي هذا الجانب ، استطاع الفكر الإسلامي أن يفصل ويميز بين الإسلام وبين تاريخ الإسلام ، فإذا كان الإسلام حقاً كله ، ونوراً ورشاداً ، فليس كذلك تاريخه ، والذي هو جهد بشر ، وتجربة أجيال ، منهم من أحسن ومنهم من أخطأ ، ومنهم من اقتصد وعدل ، ومنهم من ضل سواء السبيل ، فإذا صح وجود خلل ما في تجربة تاريخية إسلامية ، فالعيب في الرجال وليس في الدين ، وليس خطأ المسلم بحجة على دين الإسلام .

لقد كان الوعي بهذه المسألة بالغ الأهمية في سد المنفذ الذي دخل منه المكر الإستشراقي إلى الفكر الإسلامي الحديث لكي يشوه له صورة الإسلام كأمل في تحقيق النهضة ، حيث خلط له بين الإسلام وبين تجارب التاريخ الإسلامي ، والتي لا تخلو من أخطاء وإنحرافات ، مثلها مثل أية تجربة بشرية ، بحكم الفطرة ، وإن كان التأمل المنصف والعادل في هذا المجال ، من شأنه

أن يجعل التجربة التاريخية الإسلامية ، بحسنها وسيئها ، في الدرجات العلى من تجارب التاريخ الإنساني العام .

وعلى جانب آخر ؛ فقد أدرك المسلمون ووعوا ، أن لكل أمة خصوصياتها ، ومميزاتها ، التي تجعل من الصعب تعدية تجربتها التاريخية في النهضة إلى غيرها من الأمم ، حيث أن النهضة ــ في جوهرها ــ هي رؤية للمستقبل ، على ضوء الواقع ، وتحدياته ، ومشكلاته ، وما يؤثر فيه من دين وتراث وثقافة معينة ، ومن ثم ، تأتي الرؤية النهضوية في هذه الأمة مصبوغة بصبغة هذا المزيج كله ، من دين وتراث وثقافة وتاريخ وتحديات ، فإذا ما نجح ذلك الحل ، وتلك الرؤية ، في النهوض بمجتمعها وأمتها ، فليس ذلك بلازم لها على العموم والإطلاق ، بحيث يصبح هذا « الحل » أنموذجاً قابلاً للتطبيق في كل أمة ، وفي أي مجتمع .

هذا الوعي الجديد في الفكر الإسلامي ، جعله يتنبه إلى مخاطر العديد من المناهج والنظريات الأجنبية الوافدة ، مثل العَلْمانية اللا دينية ، حيث أن للمجتمع الإسلامي والأمة المسلمة خصوصياتها الدينية والتراثية والثقافية والتاريخية ، التي تجعلها غير قابلة لتطبيق « العَلْمانية » فيها ، ولا حتي تستطيع فهم معناها وموقعها في الأنموذج الإسلامي المأمول .

وهذا الموقف النقدي الفاحص والمتزن ، مكّن الفكر الإسلامي الجديد من تحليل « البناء الحضاري » وفهم حقيقة « التقدم » ، حيث أمكن للمسلمين التمييز والتفرقة بين الثقافة والعلم ، بين الفكر والتقنية ، بين التقدم والسلوك الاجتماعي .

فإذا كان العلم نتاجاً بشرياً موضوعياً خالصاً ، لا يتأثر بدين ولا هوية ولا وطن ، فإن الثقافة والفكر يمثلان خصوصية إنسانية تختلف فيها الأمم عن بعضها البعض ، وليست من « المشترك » العام بين الأمم ، وبالتالي فنحن إذ نقبل العلم والتقنية اللذين نشطا في المجتمعات الأوربية الحديثة ، فهذا لا يجعلنا مُلزمين باستيراد ثقافة أوربا وقيمها وسلوكياتها ، ولا فكرها ومذهبياتها ، فلنا أن نقبل من ذلك ونرفض ، ونغير ونبدل ، وفق ثقافتنا الإسلامية ، وقيمنا الإسلامية ، وقواعد ديننا الحنيف ، وهدي نبينا الكريم ـــ ﷺ ـــ .

إن العلم والتقنية ليس لنا خيار في قبولها أو رفضها ، لا من جهة الواقع ، ولا من جهة الشرع ، إذ الواقع يحتم علينا نقل العلوم والتقنيات ، لأنها عماد النهضة ، وأساسات التقدم ، وسناد القوة والاستقلال ، وأما الشرع الإسلامي ، فهو يحض المسلمين على تحصيل العلم ، والبحث عن سبيل القوة ، وتحقيق عزة الإسلام والمسلمين بكل طريق ، ثم إن هذه العلوم والتقنيات ، ليس فيها ـــ بحكم طبيعتها ـــ ما عساه يصادم الدين أو يعارض الشريعة .

ولقد كان من نتائج هذا الوعي الراشد ، أن شهد العالم الإسلامي مواقف الرفض الواسعة لمظاهر الجاهلية الأوربية الحديثة ، من الإباحية ، والعُري ، وعبادة المال ، وتقديس الهوى ، وتدنيس الفطرة الإنسانية باساءة الظن بالله سبحانه ، بل ، بوجوده ، جلّ وعلا ، وبرزت في هذا المجال قضية « المرأة المسلمة » ، حيث شاع اليوم بين المسلمات رفضهن للأنموذج الأوربي المنحرف ، في قيمهن وسلوكياتهن ، وعاد حجاب المرأة المسلمة رمزاً على اعتصامها بدينها ، وتحديها للغزو الثقافي والقيمي الأجنبي ، وتمسكت المرأة

المسلمة بطهرها وعفافها وحيائها ، في وجه الدنس والإباحية الأوربية المتدثرة في ثياب التقدم الكاذبة .

وعادت الروح الإسلامية الواحدة تتجدد في أرجاء عالمنا الإسلامي — رغم ما شابها ويشوبها أحياناً من خلل واضطراب — وبدأ المسلمون في كل مكان ، يشعرون بأنهم « أمة واحدة » وينتمون إلى « هوية إنسانية » ، واحدة ، وأن ميل الإنسان المسلم الفطري إلى وطن بذاته ، أو بقعة بعينها ، لا ينبغي أن يكون على حساب دينه ، أو مصادماً لإيمانه وإسلامه ، وقد تجلت في رحلة الجهاد الإسلامي في أفغانستان ضد الشيوعية والإلحاد ، صفحة من أروع مشاهد الوحدة الإسلامية ، وهو ما يبشر بالخير ، لمستقبل الأمة ، وغَدِها المأمول .

هذه هي الخطوط العامة للتحول الكبير في فكرنا الحديث ، تكشف عن نجاته من أزمة الوعي ، وصعوده إلى « وعي الأزمة » الذي حقق له الإستنارة والرشد ، وموضوعية النظرة .

وهذا العرض الذي قدمناه ، هدفنا من خلاله ، كشف زَيْف الدعاوي الباطلة ، التي تتردد مؤخراً بين نفر من المتغربين ، والمهزومين فكرياً ونفسياً ، تلك الدعاوي التي تحاول قلب الصورة ، وتزييف الوعي الإسلامي بحقيقة تحولاته الحديثة ، حيث يزعمون أن ظاهرة الإحياء الإسلامي الجديد تمثل إنتكاسة للتطور الحضاري ، ورِدّة حضارية فقد بها المجتمع الإسلامي ما حققه في بواكير ما يسمي « بعصر النهضة » ولقد وصلت الجرأة بهؤلاء النفر أن يعقدوا مؤتمرات تعالج هذه « الظاهرة » ، ويحاولون من خلالها تفهم أسباب الردة — زعموا — .

إن كل ذي بصيرة وعقل ، لم يطمس الله على قلبه ، بجريرة نفسه ، ولم يعاند الواقع المشهود ، والتاريخ الحي ، يدرك — في وضوح وجلاء —

أن الفكر الإسلامي في تحولاته الجديدة ، يمثل النهضة الحقيقية ، وأن ظاهرة الصحوة الإسلامية ، هي دليل بالغ الوضوح والروعة على إتزان العقل الإسلامي ، ورشده واستنارته ، وخروجه من مأزق التبعية ، ونجاته من تِيه القلق والإضطراب والشك والتردد ، الذي ساد في بواكير نهضتنا الحديثة .

* * *

الفهـــــرس

الموضـــــوع	الصفحة